NEL SECONDO CENTENARIO DELLA NASCITA DI GIUSEPPE PARINI

Giuseppe Parini, comunque si giudichi dell'arte di lui nelle singole opere, o comunque si valuti nel complesso delle *Odi*, da un lato, e dei *Poemetti*, dall'altro, apparisce oggi di grande importanza storica: perché l'avere egli trattato argomenti moderni, anzi presenti, il realismo di alcune immagini, l'ardimentoso usare vocaboli proprî anche se allora condannati come bassi o triviali, tutta l'intenzione morale e civile, lo fecero studiato e ammirato dai così detti Romantici; mentre la cura, fino allo scrupolo, della lingua e del periodare italiano, le forme normali della ben equilibrata composizione, le asserzioni sue stesse in favore della scuola tradizionale e contro quella degl'innovatori, lo fecero non meno studiato e ammirato dai così detti Classici. Per codesta duplice via, la sostanziale italianità de' suoi scritti agì con forti effetti sui prosecutori, dal Monti e dal Foscolo al Carducci, e dal Manzoni al Prati, per non iscendere ulteriormente nel tempo e in alcuni minori. Piaccia più o meno, abbiasi della sua virtù poetica questa o quella opinione, secondo i diversi componimenti oppure secondo le presunte ragioni della lirica e della satira, nessuno che sappia la nostra storia letteraria può negare i modelli offerti da lui all'arte, sia del neoclassicismo puristico, sia del preromanticismo rivolto a libere forme e all'educazione civile; piuttosto che modelli, impulsi; e piuttosto che precetti, consigli; ciò che vale assai più.

Non mi sento neppure io, nell'ammirazione, disposto a vantarlo uno de' grandissimi. Ma, a dir vero, salvo per l'esaltazione retorica in alcuna occasione solenne, non vi fu mai chi lo sentenziasse tale. Il nome ne è noto, gli scritti ne sono pregiati, dagli studiosi serî, in ogni parte del mondo; nondimeno sarebbe stolto, fosse anche nelle feste d'un centenario, porlo accanto a Dante, al Boccaccio, all'Ariosto, al Manzoni, come mal fu fatto ogni volta che si uscì dai limiti di qualche parziale riscontro d'intendimenti o di stile. Per altro, che non si debba detrarlo dal numero dei nostri grandi scrittori, han di-

mostrato, con quella maniera di dimostrazione indiretta che gli scienziati chiamano la riduzione all'assurdo, i suoi censori medesimi. Tentandone a uno a uno tutti i punti deboli della corazza con le loro abili punte d'acciaio, l'han provata resistente alla penetrazione pur dove riuscivano a intaccarla. E la fama, come avviene, gli perdura per le questioni stesse agitate intorno alla giustizia della fama: l'uso amoroso delle sue opere perdura perfino nell'incredibile abuso che se ne fa nelle scuole, dove solo qualche ode e qualche episodio satirico possono esserne gustati, a mio credere, utilmente. Ciò che egli produsse di bello e di buono (perché scompagneremo noi le due lodi che egli orazianamente si attribuì?) è tanto da renderlo immune, non come un « cigno » ma come un poeta, dalla leggiera e arrischiata asserzione, non del « volgo maligno e vile » ma di spiriti paradossali: l'asserzione che anche la sua è una fama usurpata.

Da Zoilo in poi molti hanno osato opporsi così al favore pubblico verso un artista insigne, e sono stati sconfessati, prima dalla coscienza universale, quindi dalla critica d'altri alla critica loro, e, in qualche caso, dalla propria: perché, se sono uomini di buona fede, e non so come, non essendo tali, sarebbero critici, si trovano essi stessi non di rado, dopo qualche tempo, a dover confessare d'aver cambiato gusto e giudizio. L'esempio del Sainte-Beuve, rispetto al Boileau, è manifesto; e mi sarebbe agevole servirmene per qualche censore del Parini. La sottigliezza dell'ingegno, la destrezza dialettica, non mancavano, per quel che se ne sa, a Zoilo; ed Omero, contro cui egli si accanì, è altro poeta che il Parini: or ecco, che come Zoilo non nocque punto ad Omero, qualche detrattore del Parini, per sottile e destro che sia stato, non ha nociuto a lui. Ne danno fede gli scritti comparsi in questo stesso periodico e altrove, a esaminare tuttavia con equa osservazione e a pesare con equa lance l'arte del *Giorno* e delle *Odi*. Accanto agli autori de' quali scritti mi pongo volentieri per ridomandare agli eventuali Zoili chi siano essi che vogliono sedere a scranna, come se tanti altri non avessero capito nulla dell'opera d'arte in sé e delle qualità necessarie per creare un'opera bella.

Il Parini, siamo oramai d'accordo tutti, non fu un Poeta-vate, uno di quelli che, come Virgilio diceva, cantano soltanto cose degne di Febo, e sono pii sempre. Contrariamente alla leggenda, se tale vogliam dirla, dalla quale fu sublimato coi discorsi fattigli declamare in terra dal Foscolo e ne' cieli dal Monti; contrariamente al parziale esame che lui mise in luce soltanto come animoso banditore di ammonimenti civili; egli fu un eccellente artista in istretta relazione con le usanze sociali e letterarie del tempo suo e dell'Italia settentrionale in quel tempo. Partecipò ai vizî, più in là di quanto sarebbe

occorso a conoscerli per flagellarli; si godé le opulenze e le eleganze di coloro che osservava talvolta con cruccio o con isdegno e che derise, schernì, maledisse; seguì, da un capo all'altro della vita, l'andazzo dello scrivere per le Raccolte versi suggeriti da un'occasione impostagli piuttosto che offertagli, e si sottomise spesso a quello dello scrivere su un tema prefisso, quasi fosse un improvvisatore sapiente e riflessivo. Poeta-vate non avrebbe mai né voluto né potuto spendere un così lungo e industre esercizio di tentativi e di rimutamenti nell'elocuzione e nelle armonie dello stile descrittivo e dell'endecasillabo libero. Tanto meno avrebbe, per esempio, incominciata un'ode per un cardinale e proseguitala con lieve adattamento per una gentildonna! Inspirato d'afflato più vivo, si sarebbe abbandonato all'impeto della fantasia; che è come dire, ne avrebbe avuta di più; e, senza trascurare la lima levigatrice, ne avrebbe considerato l'uffizio opportuno dopo la fusione del bronzo, per le sbavature soltanto, non stimandola equivalente alla lega del metallo, alla forma pel getto, al fuoco.

Troppe volte riuscì meramente un maestro d'eleganze esteriori, a forza di tener conto quasi soltanto del raziocinio, dell'accortezza, della valentia, e compose senza la dettatura di amore, senza fervore di fantasia. Temeva troppo il severo giudizio delle sue proprie orecchie, pei numeri del verso; temeva troppo il non men severo giudizio degli occhi suoi, per le immagini coerenti e nitide. Onde un soverchio, incessante, interminabile, fare, disfare, rifare, con danno della freschezza, talora della vivezza, e con diminuzione di alcuni effetti che meglio sarebbero stati conseguiti di primo impeto. Non pubblicò da sé che una piccola parte del molto composto; le cose pubblicate non raccolse né terminò: encomio che si ritorce contro lui stesso.

Ristrettomi al meglio dell'arte sua, neppure direi che quivi il poeta lirico si faccia sentire da per tutto egualmente. Ha anch'egli, non meno di qualsiasi altro de' migliori, diseguaglianze inevitabili d'inspirazione; e soggiungerò che n'ha più di altri per la tensione particolare della frase elaborata e per un certo andamento gnomico da precettore. Conceduto codesto, le mosse generose, le energie non isforzate, le grazie non fucate, alcune immagini possenti o venuste, le varie armonie gravi o lievi, di quelle poesie, restano meritamente nell'intelletto e nell'animo di quanti, senza prgiudizi né scolastici né teorici, si lasciano prendere e sollevare dalle complessive facoltà vitali piuttosto che badare, abbassandosi, alle fogge oltrepassate, e alle fattezze singole, là soltanto dove le stimino meno felici. Facondia da oratore, anzi che soffio lirico; ornamenti da cesellatore, anzi che opera di scultore; ma, via, concediamoci anche il godimento di un'arte

che tanto piacque a buoni intenditori, quali furono, non che l'Alfieri e il Monti, il Manzoni e il Leopardi, il Prati e il Carducci, e, per giunta, il Pascoli. Tra costoro ho posto il Leopardi. Dovevo porvelo; ché le osservazioni sue, rimesse nel debito luogo, e assegnato a ciascuna il giusto peso, non contradicono all'ammirazione consacrata, non fosse altro, dai primi periodi della prosa, scritta nel 1824 dal Leopardi maturo, *Il Parini ovvero Della Gloria.*

Quanto alla satira, chi ha capacità di assaporarne le arguzie, le caricature, le malizie, ne trova là quante voglia: e peggio per chi non sappia capire e accettare la convenzione fondamentale, il postulato, d'un finto poema didascalico (allora ch'era di moda il finger d'insegnare in quel modo) sopra l'educazione di un uomo destinato a parere e a non essere. Oltre di che, le tante viste aperte verso la libertà e sanità della vita campestre; i gridi a mala pena repressi, talvolta sfuggiti, contro la gelida ferocia esercitata da incoscienti sfruttatori del lavoro e del dolore altrui; gli sguardi, altresì, che nell'osservazione malevola muovono ogni tanto dal poeta agognante, perfino con un po' d'invidia, verso la bellezza femminile, le ricchezze, la voluttà; riposano talmente dalla monotonia ironica che, mi affretto a riconoscerlo, e ne sono lieto, questa non è insomma che la trama salda, il fondo, di ornamenti, piuttosto inerenti che sovrapposti, onde si accresce all'opera, oltre che bellezza appariscente, vita di poesia.

Sì nella lirica, sì nella satira, le veemenze rudi, le arditezze scabre, furono uno splendido suggello della recuperata italianità, di forme, di visioni, di sintassi, di lessico. E per ciò appunto indussero parecchi al temerario raccostamento del Parini con Dante. Ma il poeta capace d'inserire ne' versi suoi, allora, voci come queste, cappello, bastone, stallone, ruttare, latrine, senza che ciò basti in sé a una qualsiasi lode, si palesò anche con ciò uno stilista di primo ordine a servizio di una concezione superiore dell'arte; o, dirò correggendomi, riuscì vero poeta per quel suo stile. Certi voli ampî che innalzano immaginazione ed anima su dal giro prescritto, o determinatosi, dall'argomento come era comunemente inteso e praticato nel nostro Settecento, sono un titolo magnifico, sia per le *Odi* sia pel *Giorno*, di elogio verso preveggenze, in parte attuate, della poesia ulteriore italiana e francese.

Lo stile virgiliano, adoperato con intenzione ironica che ne rimetteva a nuovo le squisitezze mentre ne giustificava sagacemente gli eccessi voluti, fu contemperato dal Parini con la franchezza, perfino audace, dell'espressione realistica cara alla satira giocosa contemporanea. In ciò principalmente la sua originalità di scrittore satirico. La descrizione del vivere molle condotta con rettitudine morale non

gli sarebbe un encomio altrimenti che per la nobiltà degl'intendimenti cristiani da sacerdote e da filantropo dell'età cui appartenne; l'averla resa evidente con magistrale virtù di rappresentazione visiva, verbale, armoniosa, in quadri e scenette, in locuzioni calzanti o mordenti, in suoni assecondanti senza mai stanchezza né fiacchezza, lo stile, è gloria del poeta che vi riuscì originale. Ripetiamolo: lo guardi da un aspetto, egli è un classicista; da un altro, è un romantico; e ciò non per un'esterna contrapposizione di facce, bensì pel suo consapevole e sapiente tendere all'espressiva modernità, movendo dal meglio della tradizione latino-italiana; arte aristocratica sincera a vantaggio di spiriti democratici e di altri sentimenti sinceri.

Nelle *Minime* di Antonio Fogazzaro trovo righe le quali, a mio parere, fanno grandissimo onore al suo gusto, al suo criterio, al suo dire. Che il Tommaseo fosse miglior critico, in genere, del Fogazzaro, non può esser dubbio; eppure, ecco in qual modo, per suoi pregiudizi, per suoi rancori, per suoi malumori, era giunto a motteggiare e a profferire sentenze. Nelle *Memorie poetiche*: « Il Cervantes, predecessore del Parini, ma più poeta di lui », come se fosse possibile un qualsiasi raffronto tra il *Don Quixote* e il *Giorno*! Nel *Secondo esilio*: « Che il Metastasio, poeta cesareo, si lasciasse andare a scherzi più o meno che galanti, non fa meraviglia quando vediamo un terzo prete (dopo il Metastasio e il Cesarotti), che con lunghissima fatica stilla l'ironia amara contro i patrizî galanti, innamorarsi in vecchiaia dell'inclita Nice, gentildonna milanese, e di quell'altra gentildonna veneziana, malamente famosa, la Tron, alla quale rammenta la *contumace Venere*, egli *invecchiato nocchiero*. Meritamente punito l'infelice dello schernire ch'e' faceva i grandi, accettando gli indigesti loro pranzi, che lasciano al poeta nell'animo la sete di Tantalo e le voglie di Sisifo. Onde al prete sciancato divenne tormento dell'onorata vecchiaia il non poter andare in carrozza; come se la carrozza fosse il diritto naturale di chi scrive versi, come se l'Arcadia nutrisse cavalli, come se tutti i galantuomini e gli sciancati dovessero avere carrozza ». Ma il lamentarsi cui uno sciancato si lasciò andare, di non poter prendere, nelle giornate pessime dell'inverno milanese, un qualsiasi mezzo di trasporto, il lamentarsene in quel modo che il Parini fece, era proprio ciò che il critico gli attribuisce? e la inclita Nice e la Tron furono proprio amate dal Parini, o non piuttosto raffigurate nei ricordi di un elegante e insieme scherzoso corteggiatore? e il *Giorno* non è dunque altro che una distilleria di amari? In una lettera al Capponi: « Vedete i due loro poeti (dei Lombardi) veramente grandi, Parini e Manzoni: come poveri di fantasmi; e poveri di quella ricchezza di stile che viene dalla vivacità

delle immagini! ». Oh, il Parini è dunque pel critico anche lui un poeta veramente grande, degno d'essere appaiato al Manzoni? e questi non ha, o l'ha scarsa, la fantasia? e non ha ricco lo stile? Tutto sta, ben s'intende, a saper la misura dello stile, delle immagini, della fantasia; e, ci s'intende, ogni critico ha la sua precisa misura; ma non è poi detto che riesca a imporla, ai suoi confratelli né al pubblico, come dai governi fu imposto il sistema metrico decimale, in alcune nazioni, e neppure in tutte le civili: che può essere un riscontro allegorico!

Ma un libro che il Tommaseo chiamava il suo testamento morale, letterario, politico, *La Nazione educatrice di sé*, pubblicato postumo soltanto sette anni fa, ci mostra quell'acuto e bizzarro spirito essere divenuto, poco prima di morire, assai benevolo al Parini. Questi vi è infatti presentato come un cattedratico più sodo del Monti e men pericoloso del Foscolo, sebbene incapace di veri insegnamenti estetici; e vi è dichiarato generosamente italiano pur nell'arte, e artista degno di studio nelle tante correzioni e varianti a' suoi versi, e poeta da ammirarlo nella originalità sua. Abbiasi anch'egli difetti (diceva il Tommaseo), osservò le cose presenti e gli uomini vivi, e seppe rappresentare l'osservato in una maniera viva e sua propria: a ogni modo, osservando di suo, ritrovò un genere che fu bella novità di forma più intima che esteriore, sia nel tentativo sia nell'attuazione; un genere, il quale, appunto perché personale nell'intimo, non poté né può essere imitato. Al vecchio critico un tale e tanto riconoscimento, in contradizione parziale a precedenti sue sentenze, fa un grande onore, almeno per l'equità.

Meglio, meglio assai, il non critico Fogazzaro: « Blanda e nervosa, austera e molle a vicenda, tenera e fiera, popolana nell'animo, duchessa nel viso, nel porgere, nelle vesti; pronta agli amori e agli sdegni; onesta in ogni fibra del corpo bellissimo, fedele in cuore al Divino; la Musa di Giuseppe Parini mi dona, quand'io ritorno a lei, l'oblìo gradito di ogni suo detrattore moderno ». Sono immagini? tanto meglio, se ci fanno, oltre che sentire il criterio, vedere l'impressione dell'arte di un poeta per un altro artista! E, se bisognasse, sono parole belle che conforterebbero col loro assenso gli ammiratori del Parini dalle acrimonie e iniquità del Tommaseo, e di altri, nel secondo centenario della sua nascita; la quale si festeggia poco dopo quelli della morte del Foscolo e del Monti, che celebrarono lui maestro, e si festeggia in un tanto incalzarsi e sovrapporsi di studî sopra l'Alfieri e il Manzoni, che lui esaltarono poeta.

Anche al Parini deve infatti l'Italia un degno riconoscimento di fama; tanto più alta quanto più saldamente fondata oramai su scrupolose ricerche biografiche e storiche, ed eretta bene col riscontro

oculato e quasi cavilloso che d'ogni materia costruttiva è andata facendo la censura letteraria, con tali colpi da parer piuttosto tentativi di distruzione che cauti assaggi della resistenza. I frantumi delle pietre corrose o spezzate giacevano per le terre anche innanzi a codesto esame; le altre, le buone, stanno congiunte in un edifizio che, qualunque ne sia la mole e l'importanza, regge mirabilmente, da un secolo e mezzo, al tempo e agli uomini. Fuori d'ogni considerazione storica, molti sono i luoghi belli che, nella lirica e nella satira pariniana, nelle *Odi*, nel *Giorno*, nelle poesie varie, in qualche prosa, chiunque ha gusto ed è preparato ad esercitarlo in quell'arte si sente costretto o ben volentieri si appresta ad ammirare. Nella storia delle nostre lettere egli è grande; delle europee, è insigne.

Da' tempi suoi, quando ogni componimento in versi, e neppur dico poesia, ch'egli desse a una raccolta o a un'accademia, era subito cercato e copiato a mano, da manoscritti e da stampe, e diffuso largamente, fino ad ora, in cui abbiamo l'edizione ordinata e ragionata di quanto egli andò scrivendo, e copiosi commenti anche del mediocre che gli uscì dalla penna; è stata una fama crescente, e, all'ultimo, in mezzo ad aspre censure, una gloria confermata dalla massa dei lettori, scolastici ed eruditi, e da critici e artisti di vaglia; il Cantù, il De Sanctis, il Carducci, innanzi alla nostra generazione di spassionati e pur devoti pariniani. Senza accingermi alla cronistoria, registrerò alcuni fatti: e più vorrei fare, perché sono convinto della, per chiamarla così, stratificazione dei giudizî successivi come fondamento, utile in un senso, necessario in un altro, alle più giuste idee tanto storiche quanto estetiche rispetto all'importanza e alla bellezza di un'arte che, nata in altri tempi, tuttavia ci commuova. Sfuggo le citazioni ovvie; presuppongo la memoria della commedia di Paolo Ferrari; della prosa del Leopardi che ho citata sopra; delle pagine eloquenti del Foscolo nell'*Ortis* e di quelle nel *Gazzettino del Bel Mondo* e nel *Saggio* di cui fornì la materia all'Hobhouse; del *Sermone* del Manzoni e del suo *Carme in morte di Carlo Imbonati*; della *Mascheroniana* del Monti; e di altre sì fatte testimonianze.

Già nel 1772 trovo che a Torino il conte Benvenuto di San Rafaele, scriveva « l'arguto inimitabile Parini — fine censor de' signoril costumi »; e noto che, quando l'Alfieri donò al Parini nel 1783 un esemplare delle sue *Tragedie*, vi appose di suo pugno, nella dedica, il verso di quel suo compatriotta, lievemente modificandolo così: « All'abate Parini, primo pittor del signoril costume ». Tra i piemontesi le cose pariniane ottennero uno speciale favore, per diverse ragioni; la principale delle quali è, credo, l'amicizia che al poeta mantenne il Baretti, benché ostentasse non perdonargli il verso sciolto;

quindi l'essersi rivolto a lui come a maestro l'Alfieri, e l'averne avuto a più riprese un pubblico riconoscimento di fede e di stima, un presagio di gloria. Tra codesti segni uno mi sembra particolarmente osservabile; ed è che nel 1790 Camillo Maulandi, animoso letterato, scrivesse al suo cugino Giambattista Somis, letterato anch'esso di un qualche nome, per dargli notizia della partizione, fatta dal Parini nella *Sera* distinguendola in *Il Vespro* e *La Notte*, e per inviargli due sonetti del Parini medesimo, avuti da una letterata nella conversazione del conte Gian Rinaldo Carli (l'istriano banditore delle ragioni per la nostra unità nazionale; non veramente caldo amatore del poeta).

Quando Francesco Benedetti riconosceva nel Parini l'antesignano della nuova scuola lombarda, intendendo designare in tal guisa i Romantici, lo Stendhal, che si vantava milanese, trovava il modo d'inserire nella sua *Histoire de la peinture italienne* queste curiose parole, a proposito del conte di Firmian: « Vent'anni di quel buon governatore, che lasciava liberi i felici influssi del cielo, facevano già sorgere uomini grandi, e perfino un buon poeta satirico, la cosa più impossibile in Italia. Il *Mattino* del Parini è superiore al Boileau: e il conte di Firmian protesse il poeta contro i grandi signori di cui egli dipingeva le ridicolaggini ». La voce postuma del conte Gorani ci ha fatto poi sentire, pel Firmian, un parere diverso; quello degli italianofili, come il Carli, destinati a preparare i patriotti romantici del *Conciliatore* e delle congiure e dei martirii: nondimeno, se il Firmian non poté esser lui a creare il Parini, resta nel vero chi ricorda con gratitudine che fu il governo del conte a favorire l'opera del poeta. Orbene: di contro al romanticheggiante Stendhal poniamo il classicheggiante Carlo Botta, e avremo la riprova dell'ammirazione verso il Parini sì da parte dell'una scuola come dell'altra. Nel 1830 egli chiuse la *Storia d'Italia continuata da quella del Guicciardini*, cui non si torna mai senza frutto, e per molti tratti, sempre con diletto, ora per consenso, ora per sorrisi su certe stravaganze linguistiche; la chiuse con pagine critiche sul Metastasio, sul Goldoni, sul Parini e sull'Alfieri. Dopo aver fermato il punto che l'autore delle *Odi* e del *Giorno* ebbe del dantesco, e che ebbe « sublimi e pretti pensieri, sublime e pura lingua », da « grande e robusto uomo » che fu, egli « nella satira il primo, nella lirica ancora il primo »; lo tratteggia « precursore di libertà », non demagogica, pe' futuri italiani; e da buon rètore conclude: « Eglino intanto debbono avere cara ed onorata sempre la memoria del Parini, di quel Parini che dal lezzo gli sollevò, e dalle insipide erbe purgò il sentiero, che mena all'eletto monte dove la virtù e le divine suore albergano. Parini, poscia Al-

fieri, spensero la letteratura delle inezie; ed i descrittori delle scene di taverna e di qualche monasteruzzo, mercé le illustri fatiche di quel gran Milanese (il Parini), peneranno ad allignare ». O Manzoni, che da pochi anni avevi raccontato i casi della monaca di Monza, e descritta l'osteria della Luna piena, la profezia del Botta mirava a te! quasi che tu stesso non fossi costantemente stato un fervido cultore della poesia del Parini.

Parimenti, al Giordani che esclamava essere il poema di lui una cosa bellissima e di vero genio; e al Leopardi giovane che di lui encomiava lo stile perché virgiliano; e al Mamiani che nel 1847, scrivendo in una lettera le sue recenti impressioni parigine, affermava che il *Giorno* gli pareva « scritto ieri »; ad essi tre classicisti sarebbe facile contrapporre più che tre romantici, da Carlo Tedaldi Fores che in *Maltraversi e Scacchesi* si valse della galleria de' ritratti che che è nel *Mattino*, a Ludovico di Breme che nel *Conciliatore* stampò eccellenti osservazioni sull'uso fatto dal Parini della mitologia, la quale lì sta bene perché ironica; e da un sonetto del Prati a un'ode di Giulio Carcano. Mi fermo un momento su questa. La scrisse nell'ottobre del 1847, quando a Bosisio inaugurarono un cippo con una iscrizione dedicata alla memoria del Parini; ma la polizia gl'impedì di leggerla pubblicamente: andò dunque a leggerla, fuori del villaggio « nell'andito d'una casuccia protetta da una vite », cioè nelle mura stesse dove il poeta era nato. E ciò egli ebbe occasione di raccontare nel 1865, alla festa del liceo milanese intitolato al Parini: e vi si compiacque d'avere scritto diciotto anni innanzi, in quell'ode, che una patria che onora i suoi grandi, no, non potrà morire.

Due altri segni non vo' trascurare, della sempre cresciuta gloria del Parini. Il primo è un sonetto di Emilia De Cesare, stampato a Napoli nel 1856, in quel suo volume *La Lira Peucèta* che rimane un curioso campionario del gusto e della moda d'allora. Il generoso sogghignatore sopra la corruzione de' costumi e sopra la smania per le cose straniere, ebbe (asseriva la rimatrice) sordi i padri e le superbe spose, ma ora gli si doveva un secolo migliore: se intendo bene, era arrivato finalmente il tempo del riconoscimento a lui dovuto e dell'effetto sperato dall'arte sua. Il secondo segno è l'esaltazione che del Parini padre e maestro della recente letteratura italiana faceva, press'a poco allora, il ventiduenne Ippolito Nievo. Così nell'Italia settentrionale e nella meridionale, poco innanzi la formazione dell'unità, si rendeva onore a chi appariva, anche più che non fosse stato, l'iniziatore del rinnovamento, il maestro del Manzoni. Da ogni parte si sentiva oramai ciò che il Carrer aveva detto nel 1834, sulla originalità della poesia del Parini, sorpassante, non che

le forme consuete alla satira, la satira stessa: « Nessuno, ch'io sappia, ha voluto chiamare i tre immortali poemetti o satire o sermoni propriamente »; immortali in quella loro ironia « che assume varietà e si lascia trattare a lungo, attese le inesauribili grazie di uno stile e di una poesia a cui non altro seppe apporre la critica salvo la soverchia elezione ». La quale elezione, soggiungeremo noi, fa parte essa medesima, col suo soverchio, dell'intendimento che l'artista ebbe e che quasi da per tutto conseguì. Nel 1848 Terenzio Mamiani nella prefazione a una raccolta di poeti italiani stampata in sedici volumi a Parigi, diceva il Parini sorpassare non le sole forme né la satira ma addirittura l'età sua: « Egli non volle serbare d'antico se non la grazia del greco idioma e la dignità del romano », e incominciò (concludeva il Mamiani) il secolo nuovo.

Del 1854 è una canzone di Giacomo Lignana che val più dell'ode del Carcano: la ho trovata in una di quelle Strenne che si usavano, quasi per sostituire le Raccolte; *La Carità*, stampata a Torino. Non vo' attestare, con ciò, che valga moltissimo, pur avendo qualche accento di un certo calore e vigore. Dopo la rappresentazione del beffardo riso contro i degeneri italiani, ecco la strofe finale:

E a questo riso, che mettea spavento
Parve animarsi di novella luce
L'italo canto minaccioso e fiero;
Ed ebber nascimento
Da questa scuola formidata, il truce
Animo d'Ugo, e il Subalpino altero:
Ei, genitore di sì forte prole,
Loro accennando un'infallibil meta,
Volò ne' raggi dell'eterno Sole,
Angelica farfalla irrequïeta,
E poiché martir d'una stessa fede
Un bacio l'Alighier in ciel gli diede!

Dal Monti al Lignana, dunque, il Parini fu associato da molti a Dante, e trasumanato nel mondo di là. Merito di Paolo Ferrari fu, tra gli altri, di ricondurlo uomo, sia pure, eroicamente atteggiato, tra uomini, sia pure in caricatura. E merito del giovanissimo Carducci fu di avere invocato, con un fiero sonetto, il Parini eroe ma uomo:

Non io pe 'l verso onde sentia lo stuolo
De l'ignavi potenti il grave morso,
Né pe 'l canto superbo onde in suo corso
Tornasti la civil musa tu solo,

Non io fo voti. Altera aquila al polo
Troppo ogni emulo ardire hai tu precorso.
Né da le forze mie spero soccorso,
Picciole forze a così largo volo.

Sol vuo' di te la schiva anima, e il retto
Non domabile ingegno, e l'ira e il forte
Spregio pe' vili, e la parola franca.

E voglio e posso. Tu mi reggi e affranca:
Ché tu sai ben ch'io pe 'l tuo fiero petto
Aspro vivere eleggo e oscura morte.

Conferì poi grandemente il Carducci, da erudito, a disfare, se non può dirsi la leggenda, l'unilaterale considerazione della figura pariniana. Ma, intanto, quella leggenda stessa recava uno de' suoi frutti migliori, con l'educare in lui il generoso cantore di *Giambi ed Epodi* e delle odi oraziane. Non è superfluo osservare che la chiusa del sonetto suo imita quella del sonetto magnanimo di Michelangelo per Dante: anche qui il ravvicinamento del Parini a Dante ha un suo senso e valore, giustificato o no che apparisca.

Senza tornare sul già discorso, ma prendendone le mosse a qualche altra considerazione finale, vo' domandarmi in che più precisamente consista l'arte del Parini; virgiliana, no; oraziana, no; dantesca, no davvero; ma insomma un'arte che ha le sue peculiari facoltà e che raggiunse molte volte effetti felici, qualche volta effetti supremi, col pregio della sua originalità. E da principio mi rispondo che, sebbene gli argomenti (non la materia bruta, sì la determinazione e la figurazione, in termini lati, di quella materia) siano anch'essi una parte organica della poesia, non credo che definire il Parini come il poeta civile che, per quanto in ciò gli spetti, iniziò e quasi inaugurò la nuova Italia, voglia dire altro che un merito di un cosciente e sapiente riformatore verso il meglio dei costumi in un tempo dove era urgente accorrere ai ripari, ma dove, altresì, i giovani medesimi desideravano e chiedevano aiuti alla buona impresa. Avrebbe egli potuto avere egualmente caldo l'animo degli spiriti che di lì a poco furono proclamati democratici, ed erano allora filantropici (oltre che, nel Parini, erano cristiani); e nonostante avrebbe potuto riuscire un artista mediocre e non mai poeta. Altro è ch'egli fosse un interprete degno delle opinioni e delle passioni civili agitate intorno a lui e in lui; ed altro è ch'egli avesse una innata fantasia, a sé la educasse con serietà e costanza, ne prendesse forze virili per cantare, descrivere, deridere, fustigare, come fece. Con ciò non gli detraggo nulla; anzi, riconosco che, fattosi un possente portavoce, incorò egli stesso con efficacia gli altri in una coraggiosa e proficua battaglia.

Quindi mi rispondo che, a uno a uno, gli argomenti cari alla sua lirica e alla sua satira mi son ricapitati tutti sotto gli occhi, sparsamente, in libri italiani, francesi, inglesi, spagnoli, latini, della prima metà del secolo XVIII; le così dette fonti che, almeno nel caso presente, dileguano, quando uno le tolga da presso in esame, oppure si

risolvono in tante mai venoline d'acqua che è impossibile assicurarne le scaturigini e gl'incroci. Pei latini, che han forse in codesto ordine di studî la parte precipua, gli eruditi indicarono, oltre Virgilio, Orazio, e perfino Lattanzio, i neo-classici, dall'Umanesimo ai Gesuiti; e in modo particolare alcuni poemetti didascalici e alcune satire ironiche, del Lucchesini, del Cordara, del Klotz. Pei francesi, *Le lutrin* del Boileau (che abbiam visto rammentato, pel *Giorno*, dallo Stendhal), e il Montesquieu, il Voltaire, il Diderot, parecchi altri. Per gl'inglesi, il *Ricciolo rapito* del Pope; poeta da cui il Parini tradusse perfino alcuni versi, che avrebbero potuto introdurre nel poema. E per gli spagnoli, pure riconoscendo una reciproca pienissima indipendenza tra il nostro satirico e lo scrittore delle *Cartas Marruecas*, stimo che potrebbero valere a documento dei tempi e degl'intendimenti comuni alcune pagine di José de Cadalso y Vasquez, nato dodici anni dopo il lombardo, e morto diciassette anni prima. Quanto agl'italiani sarebbe oramai un perdere tempo l'enunciarli, dal Cinquecento, se non dal Trecento, a mezzo il Settecento; sopra tutti, credo, agirono sulla satira pariniana in preparazione il Menzini e il Martelli, che il Parini studiò assai, e pensava di ristampare il *Femia*.

Il Cadalso si merita qualche parola di più, come quegli che da giovane viaggiò in Italia e ne imparò la lingua, e perché, oltre le *Cartas Marruecas* (Lettere dal Marrocco), dove imitò le *Lettres Persanes* del Montesquieu, (le quali ultime conferirono qualcosa al *Giorno*) pubblicò nel 1772 la satira in prosa *Eruditos à la violeta, curso completo de todas las ciencias*, dove in una settimana s'insegna tutto quanto lo scibile, ossia a farne mostra nelle conversazioni! L'ironia del precettore ha indubbiamente una certa relazione con la pariniana; d'altra parte, il fatto stesso dell'essere in prosa, e senza mai nulla di poetico, tanto discosta il Cadalso dal Parini che non importa neppure raffrontarli. Soggiungo che gl'italiani vi han troppo minore importanza degl'inglesi e dei francesi: « Parlate del Petrarca, del Tasso, di Dante e d'altri; né vi scordate il Maffei e la sua *Merope*, crudelmente straziata dal Voltaire, ma ben difesa dall'autore; e neppure tralasciate di rammentare il cavalier Guarini pel *Pastor fido*: ma, su tutti e tutto, recitate a mente diverse ariette del Metastasio! ». Altrove appena un cenno al Muratori: non vi si fa menzione mai del Parini. Può darsi, è probabile, che il Cadalso conoscesse il *Giorno*; non però si può davvero arrivare a far di lui un seguace del nostro poeta.

Venendo a qualche singolo episodio, ecco in una canzone del Filicaia, ammonitrice, lo spunto della galleria dei ritratti sotto i quali il Giovin Signore si affretterà a uscire, per altri suoi ozî e insulsi

divertimenti, dallo sfarzoso palazzo costruttogli dagli avi valenti e operosi:

...Le imagini degli avi
Mirate là. Quei d'ostro
Splendido ammanto, e quei guerriero arnese
Vestîro: altri sudò sotto le gravi
Pubbliche cure: imprese
Altri egregie fornì. Mentr'io vi mostro
E toghe e insegne ed armi
Veggio... ecc.

Per gli abati, dai quali l'abate Parini, pur procacciandosi « benefizii » volle segregarsi, ho in pronto, tra il resto, alcune terzine piacevoli di Giovan Battista Fagiuoli, uscite postume nel 1745:

Vestirei ben l'abito clericale,
Mi metterei da prete il collarino;
Non per tirarmi innanzi a cardinale,
Ma per così, facendo l'abatino,
Buscare un benefizio, una pensione,
Non da gire all'altar, ma all'*altarino*,

cioè alla « toilette » delle dame. La quale « toilette » mi garberebbe poterla offrire descritta dallo stesso Fagiuoli in questa maniera dentro un ditirambo; ma è tanto prolisso quel rimaiuolo!

Quanto state alla toilette!
Quale stassi apparecchiata
Con arcifinissima
Tela bianchissima,
Tutta quanta merlettata,
Increspata a falbalà,
Piena tutta di ricami
Esprimenti uccei, fogliami,
Gigli e rose, in qua e in là,
Fra cui saltan fantoccini
E i più vaghi babbuini,
De' quali abbia la China ed il Giappone
Fin or data relazione:
La ricopre un drappo d'oro
D'etiopico lavoro,
Che in un subito le ciglia
Fa inarcar per maraviglia.
Stassi in luogo ch'è un ricetto,
Fabbricato a tale effetto,
Tutto stucchi, tutto pitture,
Ch'un disegno par poco vario
Da una Chiesa, da un Santuario ecc.

Un'intiera « raccolta galante di prose e versi toscani dedicati alle dame italiane », che uscì nel 1770 a Firenze, mi fornirebbe altri

raffronti curiosi. E avrei anch'io, dopo tanti che ne discorsero, da dir la mia sul cicisbeismo e sui cavalieri serventi; mi contenterò di accennare al desiderio di Gino Capponi, nel 1819, affinché in un giornale letterario da instituire (fu poi l'« Antologia » del Vieusseux, madre della « Antologia » presente) si desse addosso ancora a cotali usanze. Il che, almeno, varrà a dimostrare come, un mezzo secolo dopo il *Mattino* e il *Mezzogiorno*, durassero i costumi che a torto si credono estirpati dalla satira dell'abate riformatore, quasi che le satire avessero mai corretto qualcuno o qualcosa.

Dunque non novità di argomenti né d'intendimenti.

Oh, resta il più e il meglio! L'arte. In che consista l'arte non mi pongo a discutere; vi è, secondo me, l'intelletto e il cuore di chi scrive; vi è la sua fantasia; vi è la sua storica educazione letteraria; vi è la sapienza e l'accortezza dello stile e del ritmo... Proviamoci a ridurre in prosa un'ode o un episodio del poema didascalico-satirico, e vedremo, sciolta l'armonia, che cosa ne viene; proviamoci a parafrasare l'elocuzione, e via dicendo, e del pari distruggeremo ogni bell'effetto. Accettiamola, come si deve, quell'arte, nel complesso de' mezzi tecnici, de' concetti, delle visioni. E rileggiamoci allora gli endecasillabi, le strofe, assaporiamo le malizie, le invettive, gli alti conforti, datici da quei testi del Parini. Sarà la maniera migliore per celebrare il secondo centenario della nascita di chi donò all'Italia, nella lirica e nella satira, molte ammirevoli voci, lucide figure, sapienti consigli.

GUIDO MAZZONI.

IL CATTOLICISMO DELLO STATO ITALIANO SECONDO IL CONCORDATO

L'improvvisa e confortante notizia dei patti lateranensi conclusi tra l'Italia e la Santa Sede destò in modo particolare l'interesse degli uomini di legge, i quali si chiesero quale figura giuridica in forza di essi veniva a prendere lo Stato italiano di fronte alla Chiesa. Prima ancora che il concordato fosse conosciuto nel suo testo completo, l'illustre professore di diritto ecclesiastico nell'università di Firenze, A. Checchini, il 22 febbraio tenne una dotta e interessante lezione, alla quale intervenne anche il rettore magnifico insieme a vari professori delle diverse facoltà, e nella quale sostenne che anche prima per diversi atti del Governo fascista, ma in modo più spiccato dopo il concordato, lo Stato da laico era addivenuto confessionale. La confessionalità era di già il principio a cui s'ispirava il governo del vecchio Stato piemontese e che è stato solennemente riconosciuto ed accettato nel 1° articolo dello Statuto, il quale stabilisce che il cattolicismo è la sola religione dello Stato; articolo il quale poi, per la discordia che fin da principio ha diviso il nuovo Regno d'Italia e la Santa Sede, è caduto in disuetudine, cosicché il principio di una perfetta laicità è venuto a sostituirsi a quello della confessionalità, che oggi per merito del Governo fascista torna a rivivere e a regolare le relazioni tra nazione e religione. La grave differenza sta in ciò che mentre lo Stato, quando professavasi laico, riconosceva il cattolicismo solo in quanto è la religione della grande maggioranza degli italiani, come una semplice condizione di fatto, della quale però chi governa non può non tener conto, ora che è tornato confessionale, con un proprio giudizio di valore, riconosce il cattolicismo come vero, e l'accetta per sé come l'unica sua religione a differenza di qualsiasi altra che solo tollera nel suo mezzo.

Che lo Stato italiano sia ridivenuto uno Stato cattolico non v'ha dubbio. Ma è divenuto effettivamente uno Stato confessionale? Lo nega l'on. Boselli il quale nella sua relazione al Senato sui patti lateranensi così si esprime: « Lo Stato italiano si manifesta Stato cattolico, in senso supremamente religioso, che non equivale alle funzioni di uno Stato confessionale ».

Il carattere essenzialmente cattolico dello Stato italiano fu posto in rilievo dal Capo del Governo nella sua relazione del 14 marzo al Consiglio dei Ministri:

« Già di fatto, alcun tempo prima dello storico avvenimento dell'11 febbraio 1929, l'asprezza dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa in Italia si era alcun poco attenuata. Particolarmente per merito del Fascismo, lo Stato aveva riaffermato il suo carattere di stato essenzialmente cattolico (1). L'art. 1 dello Statuto, rimasto per lungo tempo lettera morta, ritornò ad avere vigore e pratica applicazione. Nelle aule delle scuole ecc. ... Ma terminato il dissidio politico... i rapporti fra lo Stato e la Chiesa in Italia dovevano essere regolati in base a nuovi criteri. Nessuna ostilità, nessuna diffidenza verso la Chiesa e verso la religione. Al contrario s'imponeva il riconoscimento esplicito della realtà. Essendo la quasi totalità del popolo italiano cattolica, essendo il cattolicismo gloria e tradizione antichissima italiana, lo Stato, che della nazione italiana è l'organizzazione giuridica, rappresentante del suo spirito ed erede delle sue tradizioni, non è e non può essere che cattolico. Principio fondamentale questo, posto nell'articolo 1 del trattato e di cui il concordato è il logico e necessario sviluppo ».

« In uno stato cattolico la Chiesa cattolica deve godere di una situazione giuridica di particolare favore, se non di privilegio nel vecchio senso della parola, e non soltanto negativamente rispettata, il che può fare anche uno stato liberale ed agnostico. L'articolo primo del concordato afferma questo principio sul quale non può, invero, cader dubbio. Ciò significa evidentemente che con il concordato sottoscritto l'11 febbraio 1929, il principio della separazione tra la Chiesa e lo Stato quale era inteso dalla vecchia dottrina liberale, ed è anche oggi professato dall'anticlericalismo democratico, viene abbandonato. Si rinuncia cioè a considerare la Chiesa cattolica come un'associazione privata retta da un diritto comune, la religione come un problema della coscienza individuale, di cui lo Stato non si deve interessare, e lo Stato come una organizzazione agnostica in materia religiosa, indifferente rispetto a tutte le religioni ».

Questi concetti furono ribaditi nelle relazioni ministeriali alla Camera dei deputati e al Senato del Regno sui patti lateranensi.

Lo Stato italiano attuale, dunque, come non è liberale e democratico, così non è agnostico, cioè indifferente a tutte le religioni, ma è cattolico, essenzialmente cattolico, e come tale s'interessa diretta-

(1) Quest'affermazione il Capo del Governo ha riportata nel suo discorso al Senato: « Noi non abbiamo aspettato il patto del Laterano per fare la nostra politica religiosa. Essa risale al 1922, anzi al 1921. Vedi mio discorso alla Camera dei Deputati ».

mente della Chiesa cattolica, e le assicura una situazione giuridica particolare, superiore a quella delle altre confessioni religiose. Non basta questo perché esso si possa dire e sia realmente confessionale? Per la soluzione della questione, che non è una semplice questione di parole, ma reale e della più seria realtà, non basta fermarsi ad alcune espressioni, ma bisogna penetrare addentro alla cosa stessa, e prendere in considerazione la nuova reciproca posizione che si è formata tra Chiesa e Stato, e vedere a quale corrisponda delle diverse forme giuridiche, che le relazioni tra Chiesa e Stato hanno preso nel corso della storia.

Cominceremo da queste; e, sia pur brevemente, cercheremo, a chiarimento della questione, di risalire più in alto possibile nello sviluppo del lungo processo storico.

Fin da quando la Chiesa cristiana ha fatto la sua apparizione nel mondo come istituto universale di salute disceso dal cielo, per apportare agli uomini non il godimento dei beni di questa terra, ma al contrario, pel distacco da essi, l'acquisto dei beni supremi dello spirito e la promessa della felicità nel cielo, si è trovata in necessario contrasto con un altro istituto universale, l'Impero romano, il quale venuto dalla terra non mirava ad altro che alla felicità della vita terrena, e della stessa religione si serviva come di una funzione sua propria, per consolidare la sua autorità sugli uomini e facilitare ed assicurar loro il godimento dei beni terrestri. Il contrasto era profondo perché riguardava il concetto stesso di religione, essenzialmente diverso dall'una e dall'altra parte. Quindi i cristiani come cittadini del cielo si sentivano estranei a questo mondo, come santi si tenevano lontani per quanto possibile dalla comune vita sociale e dall'esercizio delle funzioni dello Stato, come adoratori dell'unico vero Dio rifiutavano il loro culto all'imperatore e ai suoi numi; pel resto gli si assoggettavano, più per il dovere imposto dalla loro religione, che per un interiore e spontaneo consenso. Dall'altro canto il governo di Roma sentiva la presenza dei cristiani nell'Impero come quella di un corpo estraneo, di una spina nelle sue carni, di uno stato entro lo Stato, onde era costretto a un trattamento vario ed incerto verso di loro, a una politica ora di prudente tolleranza e ora di fiera persecuzione. L'una e l'altra però non impedì che i cristiani crescessero sempre più di numero e sempre più profondamente penetrassero anche negli strati più alti della società; onde la questione religiosa nell'Impero si fece sempre più grave, e apparve sempre più chiaro il bisogno di un componimento o almeno di un attenuamento del penoso dissidio. Vari passi in questo senso avvennero da una parte e dall'altra, spontaneamente e quasi inconsapevolmente: la Chiesa,

anche a costo di suscitare lo scontento e la reazione dei rigidi, fece molte concessioni alle necessità del vivere comune, e lo Stato si servì volentieri dell'opera dei cristiani in suo servizio. Sul principio del secolo IV, dopo che sui cristiani era passato il turbine della persecuzione di Diocleziano, Galerio, che di quella era stata l'anima principale, prima di morire sottoscrisse un decreto di aperta tolleranza « ut denuo sint Christiani ». La storia dunque insensibilmente e fatalmente spingeva alla conciliazione. Ma per arrivarvi tante erano le difficoltà, che senza un miracolo non si sarebbe potuto; e il miracolo, come in tanti altri simili casi, non poteva esser fatto che da un uomo di genio e di coraggio, il quale persuaso che, malgrado le apparenze contrarie, l'Impero e la Chiesa erano fatte per intendersi e sostenersi scambievolmente, contro l'aspettativa di tutti, troncasse d'un taglio netto la questione e imprimesse un corso nuovo alla storia.

Quest'uomo di genio allora si chiamò Costantino. Per l'opera sua costante ed accorta, la situazione della religione nell'Impero si capovolse. Coll'editto di Milano del 313, insieme al collega Licinio, proclamò semplicemente il diritto di ciascuna religione di esercitare pubblicamente il proprio culto. Questo è bastato al cristianesimo per soverchiare tutte le altre religioni e crescere per modo in importanza da essere assunta da Costantino, addivenuto signore assoluto, tacitamente senza bisogno di un formale decreto, a religione ufficiale dell'Impero insieme al paganesimo. Questo fatto nuovo importava una situazione giuridica del tutto nuova nelle relazioni tra Stato e religione. Secondo l'antica concezione romana, la religione faceva parte della vita civile, e costituiva perciò una funzione anche essa dipendente e da esercitare dallo Stato; onde l'imperatore era per diritto il « summus pontifex » della religione pagana, e tale fu anche Costantino per tutta la vita. Ma, quanto al cristianesimo, male ciò ad esso si addiceva, religione soprannaturale e sopranazionale, che riconosceva direttamente da Dio la sua dottrina e il suo potere; onde fu giocoforza venire a un compromesso. Ai vescovi fu lasciato il libero esercizio della loro autorità nell'interno della chiesa, nell'insegnamento, nell'amministrazione dei sacramenti, nel culto, nella disciplina ecclesiastica; Costantino invece, che qualificò se stesso « vescovo per le cose di fuori », si riservò il diritto di regolare le relazioni esteriori della Chiesa collo Stato, e quindi di prendersi cura della sua unità e pace interiore, necessaria all'unità stessa e pace dell'Impero; il che gli permise d'immischiarsi sovente anche negli affari interiori della Chiesa, di adunare concili e di confermare le loro decisioni, di deporre vescovi o mandarli in esilio, di proscrivere dottrine e condannare eretici ecc. Egli si credeva il ministro, o meglio, il vicario di Dio sulla

terra, e quindi il capo tanto del popolo cristiano che del popolo pagano; e come tale si attribuiva il diritto di reggere tanto la Chiesa cristiana come « episcopus externus », che di funzionare nella religione pagana come « summus pontifex ». Questa strana posizione spiega come Costantino differisse il battesimo fino alla morte, contentandosi di restare come catecumeno sulla soglia della Chiesa; che del resto cercò, in specie negli ultimi anni della sua vita, in tutte le maniere di privilegiare e ingrandire, a spese e danno del paganesimo. I suoi figli e successori, cristiani per nascita ed educazione, fecero cessare questo inconveniente e compirono l'opera del padre, col distruggere la religione pagana; di modo che l'Impero e la Chiesa vennero a formare una società sola. Di già Teodosio il Grande nel 380 decretò che tutti i popoli a lui soggetti dovessero professare la medesima religione, quella insegnata per divina tradizione dai vescovi di Roma e di Alessandria. Alla stessa guisa pertanto di Costantino, i suoi successori si arrogarono il potere di governare come lo Stato così la Chiesa: ammettevano che l'esercizio del potere spirituale appartenesse per istituzione divina ai vescovi, ma del diritto e della legislazione ecclesiastica si credevano essi stessi gli autori; tanto è vero che i primi tredici titoli del codice giustinianeo, cominciando dalla esposizione del simbolo della fede, trattano di materie esclusivamente ecclesiastiche, della condanna degli eretici e degli apostati, delle persone e delle cose sacre ecc.; il medesimo codice conteneva tanto il diritto civile che il diritto canonico, i quali propriamente non si distinguevano tra loro, ma costituivano un solo diritto imperiale.

Dopo dunque Costantino, la situazione religiosa si è capovolta: al posto di religione ufficiale dell'impero, invece del paganesimo, è sottentrato il cristianesimo, il quale nell'imperatore non ha avuto più un nemico, ma il suo sostegno e centro di unità; lo Stato e la Chiesa si sono confusi, lo Stato è addivenuto ecclesiastico e la Chiesa statale. Questo grandioso processo di trasformazione ha potuto avvenire senza contrasti in Oriente, dove le singole chiese, gelose della propria indipendenza e invidiose della supremazia delle altre, e perciò spesso in lotta tra loro, avevano bisogno per conservare l'unità di esservi costrette da una forza e autorità esteriore. Non così in Occidente, dove la chiesa romana rappresentava ed assommava in sé l'autorità interiore della Chiesa universale, e costituiva così il centro naturale dell'unità cristiana; onde se alcuni papi, come Vigilio nella questione dei tre capitoli, e Onorio nella questione monotelita, hanno tenuto di fronte alle pretese imperiali una condotta incerta e remessiva, in genere sono stati solleciti di tener fermi questi due principî fondamentali di politica ecclesiastica: la distinzione del potere spirituale dal temporale e la supremazia

del primo sul secondo. Così Gelasio I scriveva all'imperatore Anastasio: « Duo quippe sunt in quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas; in quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem ». Non sempre però hanno potuto far valere di fatto i diritti che loro venivano dalla successione di Pietro; ed anche quando l'Impero d'occidente fu ristabilito per opera dei re franchi, dovettero subire *pro bono pacis* l'ingerenza che quelli si arrogavano negli affari ecclesiastici, per il diritto che credevano di avere come capi del popolo cristiano e successori di Costantino. Qual fosse la stima che Carlo Magno, con molti almeno dei suoi sudditi, aveva della sua dignità, apparisce chiaro dalle parole che Alcuino gli scrisse poco prima della sua incoronazione, nel giugno 799: « tertia est regalis dignitas, in qua vos domini nostri Jesu Christi dispensatio rectorem populi christiani disposuit, ceteris prefatis dignitatibus (il papa e l'imperatore) potentia excellentiorem, regni dignitate sublimiorem ». E, come Alcuino, molti altri ecclesiastici hanno riconosciuto all'imperatore, anche quando l'impero dai Franchi passò ai Germani, il titolo di « vicarius Dei » ovvero « rector totius christianae religionis ». Contro questa pretesa imperiale di dominare la Chiesa, indirettamente protestava il papa Adriano, quando nell'anno 794 faceva notare a Carlo Magno che « Petro claves regni caelorum et totius ecclesiae cura commissa est...; ipse vices suas vicariis suis pontificibus relinquere dinoscitur ecclesiae curam gerendi ». In generale però i papi, che più o meno erano considerati anch'essi come sudditi dell'imperatore, erano costretti a tacere e a tollerare, per evitare maggior danno, che l'autorità civile s'immischiasse, come faceva in Oriente, della disciplina e talora anche dell'insegnamento ecclesiastico.

Fu nella lunga e difficile lotta per la riforma della Chiesa, iniziata dai monaci di Cluny, che i papi riuscirono a conquistare la loro piena libertà e indipendenza nell'amministrazione della Chiesa, e di più la loro superiorità anche sui re e sullo stesso imperatore. La prima era già un fatto compiuto per i successori di Gregorio VII; la seconda si affermò sempre più chiaramente dai papi dei secoli XII e XIII, sia coll' azione che colla parola. La relazione tra il papa e l'imperatore fu simboleggiata con quella del sole colla luna, la quale riceve il suo splendore dal sole, e così l'imperatore deriva dal papa il suo potere anche nelle cose materiali (Innoc. III, *ad Acerbum*, 30 ott. 1198). Ovvero si vide espressa dalle due chiavi che da Cristo furono date a Pietro, o ancora dalle due spade concesse agli apostoli da Gesù (Luc., 22, 38), per indicare che la Chiesa possiede non solo la spada spirituale ma potenzialmente anche la

materiale, che però attualmente viene esercitata dal principe dietro il comando del papa; onde nel rito della coronazione dell'imperatore il sommo pontefice gli consegnava una spada riposta nel fodero, da cui poi egli la estraeva (Innoc. IV, *Eger, cui levia*, 1245, cfr. Bonifacio VIII, *Unam sanctam*, 1302). Così la posizione si è di nuovo capovolta. Anche in occidente l'Impero è rimasto unito e si è confuso colla Chiesa; ma mentre in oriente a capo della società cristiana stava come rappresentante di Dio l'imperatore, che provvedeva al bene spirituale dei suoi sudditi per mezzo del ministero dei sacerdoti, che egli stesso però regolava e sosteneva col potere secolare, al contrario in occidente, dopo la vittoria ottenuta dai papi, la società cristiana riconobbe come suo capo supremo il papa, vicario di Cristo in terra, che lascia ai re e all'imperatore di provvedere al bene materiale dei sudditi, ma esige da loro l'aiuto in sua difesa e in esecuzione dei suoi ordini e delle sue condanne. La differenza delle due concezioni apparisce manifesta dal diverso modo di considerare le leggi ecclesiastiche: in oriente esse facevano parte del codice imperiale, e anche quelle stabilite dai quattro concili ecumenici erano considerate « vicem legum obtinere » per la sanzione dell'imperatore (Giustin., *Novella*, 131); in occidente al contrario il diritto canonico era indipendente dal diritto civile, che anzi questo dipendeva da quello.

Anche in occidente naturalmente la concezione imperialista seguitò ad avere i suoi fautori, mentre altri, come Dante (*De monarchia*, 1309-1313), sostenevano che tanto la potestà spirituale quanto l'imperiale procedono immediatamente da Dio e perciò nel loro esercizio debbono essere libere e indipendenti l'una dall'altra. Il che in pratica non sarebbe facile a ottenere, quando, come voleva Dante, vi fosse un'unica società universale, che comprendesse insieme la Chiesa e l'Impero. Ma a questa idea unitaria del grande poeta la realtà si mostrò sempre più contraria, finché l'Impero venne a sfasciarsi, e diede luogo così alla formazione di veri stati nazionali. Se a ciò si aggiunga la grande confusione nata nella Chiesa per lo scisma di occidente, la defezione di molti popoli dal cattolicismo, l'autonomia e l'indipendenza acquistata dalle scienze e dalla filosofia rispetto alla teologia, s'intende bene come in molte nazioni avvenisse e col tempo si facesse sempre più larga la scissura tra la Chiesa e lo Stato. Allora si distrusse quell'unità che da Costantino in poi aveva regnato fra le due società, sia che a capo di essa si considerasse l'imperatore ovvero il papa; invece di una si ebbero due società ben distinte, la religiosa e la civile, l'una di fronte all'altra, col proprio scopo da raggiungere e la propria via da seguire. A questa condizione, della netta distinzione delle due società, si rese possibile in pratica l'ideale dantesco dei due supremi

poteri, l'uno indipendente dall'altro. Ma anche allora ciò non fu senza lotte e contrasti. Il papa, rinunziando alla teoria delle due spade o dei due astri, riconobbe volentieri nello Stato, come società perfetta, il nativo diritto di governare se stesso con piena autonomia nel proprio campo; nello stesso tempo però sostenne che esso dovesse essergli subordinato, per la necessaria e naturale subordinazione del corpo verso l'anima, non solo nelle cose puramente spirituali, ma anche nelle così dette materie miste, quali la punizione degli eretici, l'esenzione dei chierici dai tribunali secolari, l'immunità dei luoghi e dei beni ecclesiastici ecc. D'altra parte le diverse nazioni, almeno le cattoliche, riconobbero la suprema autorità del papa nelle cose di fede; non però, almeno tutte, la sua ingerenza nelle cose temporali, sia pure nel campo di comune spettanza, per timore che ciò potesse in qualche modo menomare l'indipendenza e la libertà dello Stato in quanto tale, o anche la libertà dei singoli individui, che alla tutela dello Stato è affidata. Per stabilire e mantenere la pace fra le due società, non v'era dunque altro mezzo che intendersi e farsi delle scambievoli concessioni; e così nacquero i concordati.

Nella concezione medioevale non vi potevano essere i concordati, perché lo Stato si credeva parte della società cristiana di cui il papa è capo, e quindi a lui pienamente soggetto. Ma anche oggi che la Chiesa considera lo Stato come una società distinta e perfetta, pure lo ritiene obbligato all'osservanza pura e semplice del diritto canonico, anche se protestante, perché l'eresia non lo esime dai suoi doveri di cristiano verso l'autorità suprema del cristianesimo; di fatto però sa che non potrebbe far valere il diritto colla forza, e quindi preferisce di scendere a patti, o meglio di fare concessioni, perché tali appunto essa le considera. Questa dunque la posizione che ordinariamente prende la Chiesa nei concordati. Quanto allo Stato, varie sono le posizioni che di fatto, secondo i casi, esso prende. Per ciò stesso che viene a trattare con la Chiesa, la riguarda come una vera società giuridica. Ma in confronto a sé, può estimarla superiore, uguale o anche inferiore. Il primo è il caso dello stato veramente confessionale, perché tale posizione è richiesta dalla Chiesa stessa, che come società spirituale e soprannaturale si considera superiore a ogni altra. Il secondo invece e terzo caso è proprio degli stati che non professano soggezione alla autorità e obbedienza alle leggi della Chiesa, anche se si dicano cattolici. Ora qual sia precisamente la posizione che ciascuno Stato intende di assumere di fronte alla Chiesa, si suole dichiarare nel concordato medesimo, fin da principio. Così nel concordato del 1817 colla Baviera, del 1851 colla Spagna, del 1855 coll'Austria, del 1862 colla Repubblica dell'Equatore ecc., dopo detto che la religione

cattolica apostolica romana è la religione dello Stato, si dichiara che essa « sarta tecta perpetuo conservabitur cum omnibus iis iuribus et praerogativis quibus frui debet ex Dei ordinatione et canonicis sanctionibus ». Lo Stato dunque riconosce e accetta la Chiesa come istituzione divina e conseguentemente si sottomette a tutte le sue leggi, cioè al diritto canonico. Ben altro è il fondamento del Concordato con la Francia del 1801. « Le gouvernement de la République française reconnait que la religion catholique apostolique et romaine est la religion de la grande majorité des citoyens français. Sa Sainteté reconnaît également que cette même religion a retiré et attend encore en ce moment le plus gran bien et le plus grand éclat de l'établissement du culte catholique en France et de la profession particulière qu'en font les consuls de la république. En conséquence, d'après cette reconnaissance mutuelle, tant pour le bien de la religion que pour le maintien de la tranquillité intérieure, ils sont convenus de ce qui suit ». Qui non si fa alcuna menzione del diritto divino o canonico, ma solo del bene che viene allo Stato dal bene della Chiesa, per il fatto che la religione cattolica è quella della maggioranza dei francesi; non si dice nemmeno che il cattolicismo sia la religione della Francia, cioè dello Stato, ma solo si accenna al fatto — che può naturalmente anche cambiare — della professione del cattolicismo fatta dai consoli. Due tipi di concordato ben diversi: il primo è il concordato di stati confessionali, il secondo di uno stato aconfessionale.

Mettiamo ora a confronto con questi due tipi quello che ci presentano i patti del Laterano, per ciò che riguarda la reciproca posizione della Chiesa e dello Stato. Nel primo articolo del trattato « l'Italia riconosce e riafferma il principio consacrato nell'articolo 1 dello Statuto pel quale la religione cattolica, apostolica, romana è la sola religione dello Stato »; e quindi nel primo articolo del concordato « assicura alla Chiesa cattolica il libero esercizio del potere spirituale, il libero e pubblico esercizio del culto, nonché della sua giurisdizione in materia ecclesiastica in conformità alle norme del presente concordato ». Questi due articoli s'integrano e spiegano a vicenda. Ora evidente innanzi tutto è la diversità dal concordato colla Francia. L'Italia non solo riconosce che la religione cattolica è la religione della grande maggioranza degli italiani, e che quindi il bene di essa è congiunto colla pubblica quiete della nazione, ma di più l'accetta come la sola sua religione. D'altra parte è anche evidente la diversità dai concordati degli Stati confessionali, perché non misura e deriva come questi le sue obbligazioni verso la Chiesa « ex Dei ordinatione et canonicis sanctionibus », ma « in conformità alle norme del presente concordato »; il che vuol dire che non fa una professione di

fede nella divina istituzione della Chiesa, e non accetta in conseguenza il diritto canonico in tutta la sua estensione, ma solo nella misura e in forza del concordato medesimo. Onde è facile intendere in che senso la religione cattolica è la sola religione dello Stato; sola in confronto delle altre confessioni religiose, perché a queste, come si dice nella relazione ministeriale, soltanto si garantisce la libertà, mentre alla Chiesa cattolica si fa « una posizione giuridica di particolare favore »; di cui si citano come fatti, verificatisi anche prima del concordato, il ritorno del crocefisso nelle aule delle scuole e dei tribunali, la conformità delle feste civili colle ecclesiastiche, l'assistenza religiosa presso le forze armate dello Stato. Certamente questa posizione speciale presuppone un giudizio di valore; onde meritamente l'on. Mussolini all'agnosticismo dei governi precedenti, democratici e anticlericali, che si dichiaravano indifferenti rispetto a tutte le religioni, oppone la dottrina positiva che lo Stato fascista professa rispetto alla Chiesa cattolica; non però in quanto, entrando nel campo teologico, per un giudizio di fede la riconosce istituzione soprannaturale divina e ad essa si assoggetta, ma, restando nel campo politico, la considera come una società giuridica, sopranazionale della più grande « importanza morale sociale e storica », e in particolare « gloria e tradizione antichissima italiana », onde « lo Stato che della nazione italiana è l'organizzazione giuridica, rappresentante del suo spirito ed erede delle sue tradizioni, non è, e non può essere che cattolico ».

Né questa distinzione è infirmata, ma piuttosto viene confermata, nel caso particolare del riconoscimento della dignità di sacramento al matrimonio. Giacché tale riconoscimento, come apparisce dall'articolo 34, consiste nell'attribuire « al sacramento del matrimonio, disciplinato dal diritto canonico, gli effetti civili ». Direttamente dunque lo Stato riconosce gli effetti civili, non la dignità di sacramento, e per una ragione non propriamente religiosa, ma sociale o politica, in quanto cioè il matrimonio è la base della famiglia, come si dice nell'articolo stesso, e come meglio si dichiara nella relazione ministeriale: « il matrimonio conserva tutta l'importanza d'istituto sociale e politico, giacché la famiglia legale, prima cellula della nazione, rimane pur sempre regolata dalle leggi dello Stato. Ma lo Stato non può dimenticare che a quell'atto essenziale della vita individuale e sociale, con cui si costituisce la famiglia, le religioni riconoscono un carattere sacro, che pur la Chiesa cattolica eleva a dignità di sacramento. Lo Stato non ha nessun motivo, né alcun interesse, per contrastare a ciò che, in qualunque modo, elevi nella coscienza del popolo tale istituzione e ne rafforzi il valore spirituale ». Anche qui dunque un giudizio sì di valore, ma di valore sociale politico, non di fede.

Onde, in conclusione, è chiara, mi pare, la posizione assunta di fatto nel concordato dallo Stato italiano. Al vecchio sistema di separazione, regolato dalla formula cavourriana di libera Chiesa in libero Stato, succede « un regime di concordia e di collaborazione », di cui precisamente i nuovi patti lateranensi sono l'espressione; « ma non già di confusione fra lo Stato e la Chiesa » come era nel Medioevo, onde l'on. Mussolini ha potuto espressamente dichiarare che non v'è da temere « che il concordato stia per risuscitare in Italia il Medioevo e tutte le vecchie situazioni che i tempi moderni avevano ed hanno ormai eliminato ». Ma anche nei tempi moderni sono possibili e si sono avute di fatto posizioni diverse degli stati verso la Chiesa: ora lo Stato italiano ha preso una posizione lontana dai due estremi, l'agnosticismo degli uni e la confessionalità degli altri. Esso cioè primieramente e direttamente riconosce il valore della Chiesa sociale, morale e politico; e indirettamente, cioè in quanto connesso con questo, il suo valore religioso; e quindi a base delle sue relazioni colla Chiesa pone il reciproco rispetto fra le due potestà: « rispetto che significa reciproca indipendenza e pertanto, in ciò che riguarda lo Stato, salvaguardia completa della sua sovranità ».

UMBERTO FRACASSINI.

SONETTI AD ARIEL

I.

Dal duro inverno e dal rigor dei cieli,
dalla morte segreta e dalla nera
notte, spiegando all'aria i freschi veli,
ostinata rinasce primavera.

Cuor suggellato, e un'altra volta schiudi
i chiusi fonti a un oscillar di lenti
peschi fioriti, e un'altra volta illudi
a un fiato di viole i tuoi tormenti.

Né dirai vano, o tu nato a morire,
(già non speravi più!) questo conforto,
s'anche quest'anno vedi rinverdire
il prato arido, il ramoscello morto,

e sai che dove tu muori ogni giorno
fa la vita perpetuo ritorno.

II.

Abbandonando sulla pietra ignuda
questo corpo ch'è nato dalla terra,
se i ciechi occhî nel cielo alto io dischiuda,
l'anima le sue palpebre disserra.

Quella infinita chiarità stellare
sgorga da questa contenuta pena;
su questa doglia, al limite del mare,
si regge quella gran volta serena.

Tutto il fulgore sopra la mia testa
parla un linguaggio terrestre ed umano,
ed un pianeta scintillante è questa
lucciola accesa dentro la mia mano,

quasi lume che interne a me disveli
le leggi inscritte negli eterni cieli.

III.

Sotto i cipressi e gli oleandri in alto
dorme il beato popolo dei morti:
dirupa il colle sull'azzurro smalto
dei lenti flutti nel tramonto assorti.

Io sulla spiaggia riverso, con sazî
gli occhî di mare seguo la scoscesa
erta stellata dai vivi topazî
delle ginestre, e dalla vetta accesa

di sole incontro al cielo orientale,
precipitando in quell'abisso affondo,
spogliato della opacità carnale,
liberato degli uomini e del mondo;

simile ai morti, anch'io nella infinita
luce scoprendo il senso della vita.

IV.

Chi nulla chiede, ma si tace e ascolta,
per un aereo incanto a lui risponde,
tra il verde mare e l'azzurrata volta,
la musica dei fiori e delle fronde;

chi sé oblía e alla grazia abbandona,
come il cervo che sanguina alla fonte,
lui dei peccati suoi scioglie e perdona
l'aria marina che lo tocca in fronte;

a chi umile assente al suo destino,
docile come alla gioia ai tormenti,
l'isola fiorirà come un giardino
e obbediranno gli spiriti e i venti;

da te questi portenti e questi segni,
tu queste cose, Ariel, insegni.

V.

Inutilmente cercano l'oblío
le rosee carni nell'arbusto verde:
e come, o cara, sfuggiresti a un dio?
nulla ch'egli desidera si perde.

Or t'inonda la pioggia ed ora il vento
ti squassa meglio delle forti braccia;
ora per sempre, senza mutamento,
la terra per le radici t'allaccia.

E rami e foglie, negre bacche e fiori,
egli ti crea ed egli ti distrugge;
e sei sua cosa, e ai suoi divini amori
nulla di te, chiusa nel tronco, sfugge,

quand'egli irraggia di faville d'oro
Dafne conversa nell'amato alloro.

VI.

Ritorna il sole dopo la tempesta
al riso innumerevole dell'onda:
tempo di melodía, luce di festa,
forza tranquilla, chiarità profonda.

Brilla sulla tumultuante vita,
su questa carne che all'idea rilutta,
lume d'in alto, e l'anima rapita
ricrea raggiando l'armonía distrutta;

e ciò che in lei fu angoscia e fame e sete,
appassionata oscurità vorace,
è sereno possesso, alta quiete,
pura letizia, illuminata pace:

poi ch'ella era perduta un'altra volta,
e la tua carità l'ha in sé raccolta.

VII.

Trasfiguranti nel diffuso lume,
palme notturne, preda erma dei venti!
come simile al vostro è il mio costume,
come in voi mi ravviso alto stormenti!

Or tramonta la luna, e oscure immote
abbrividite all'anelata aurora,
poi che le vaste fronde ancora scuote
una lunga in voi chiusa eco sonora.

Io cosí dalla ottenebrata vita
pur mi ritraggo ad aspettare il sole,
e nel cor mi risuona un'infinita
melodía che si fa rime e parole,

e conforto e rifugio ai miei tormenti,
palme notturne, preda erma dei venti!

VIII.

Poi ch'è piaciuto al mio caro signore
per alcun tempo togliermi la vista,
e far che nella propria interiore
tenebra il cor solo con sé consista,

dove svanisce e morta onda si tace
la ferocia degli uomini e il tumulto,
in questa chiusa e palpitante pace
io su me stesso umiliato esulto;

mentre lampi nell'ombra van sorrisi
di bimbi, e una pia mano femminile,
e pensieri soavi, e buoni visi
fraterni, e soffî del non nato aprile,

onde si crea un mondo altro che sia
tutto innocenza e grazia e leggiadría.

IX.

Ma questa volta a chiusi occhî t'ho attesa,
o Primavera! e già non t'ho veduta
di nuvole di peschi la distesa
fiorir dei colli, luminosa e arguta;

né per le prode andando a piene mani
spargere le selvatiche viole;
né gonfiare le zolle, ai pingui piani
calando nel calor novo del sole;

sí sei discesa in me come un pensiero
improvviso che il core empie di luce,
uno spirito fulgido e leggero,
che il fanciullo ch'io fui mi riconduce

a udir la prima rondine cantare,
solo, alla riva del sonante mare.

X.

Se a prima sera io veda la collina
di Posillipo, cinta di cipressi,
sotto la sola stella vespertina
sfumare in verdi e ceruli riflessi,

mi sovviene di voi, vespri toscani,
quando il cor si struggeva di dolcezza
allo squillo dei bronzi fiesolani;
mi sovviene di te, mia giovinezza.

Quello che fu speranza è conoscenza;
ma una dolcezza simile e diversa,
colma d'una tranquilla sofferenza,
l'ora desiderosa oggi mi versa:

poi che sofferto e conosciuto il mondo
non è meno soave, è più profondo.

RAFFAELLO PICCOLI.

LA SIGNORINA DE FRIOURS

RACCONTO

V.

L'indomani, all'ora in cui abitualmente Anna rincasava dopo la scuola, Orsenigo s'incamminò decisamente lungo la strada che ella soleva percorrere, col proposito d'incontrarla e di parlarle.

Per timore di sbagliare, l'attese passeggiando su e giù sotto gli ippocastani del grande viale che dal Convento costeggiando il fiume conduceva alla piazza del paese, senza preoccuparsi dei commenti che il loro insolito incontro avrebbe potuto suscitare.

E, aspettando, si sentiva pieno di sicurezza e di coraggio.

Il mattino, si era trovato in tasca l'anello che De Friours l'aveva costretto ad accettare, e, ripromettendosi di trovar modo di restituirlo al più presto, l'aveva chiuso frattanto nello scrigno dove custodiva i vecchi gioielli di casa Orsenigo.

Di quei gioielli, aveva osservato con interesse insolito le pietre, e sopratutto le legature, un po' antiquate, ma di finissima fattura. C'era un monile di perle perfette, chiuso da un fermaglio formato da un unico grosso zafiro, che egli aveva osservato lungamente, con compiacenza quasi puerile, immaginando, anzi *vedendo*, la luce azzurra della gemma brillare su una nuca pallida, dove più biondo e più dolce era l'oro dei capelli... Un giorno — presto — egli stesso avrebbe chiuso quel fermaglio al collo di colei che doveva adornarsene per sempre, al collo di « sua moglie ». Sua moglie: Anna!...

Ma la figuretta di lei era appena spuntata in fondo alla strada che già mille dubbi e mille perplessità lo facevano esitare, non sul fatto, ma sulla scelta del momento.

Era possibile impegnare un colloquio così serio in mezzo alla strada?... Anna non avrebbe trovato ciò sconveniente e poco riguardoso?... Ecco un cacciatore; due contadini che spingono dinnanzi a loro un porcellino; una frotta di scolaretti scortati dal maestro. Tutti salutano Piero; si voltano ripetutamente a guardarlo.

È lecito chiedere così, a bruciapelo, a una donna, a una signora:

— Vuol essere mia moglie?

Non bisognerebbe far precedere questa domanda da qualche discorso preparatorio, da un po' di corteggiamento, da qualche particolare romantico e gentile?... Che si fa, che si dice, in simili circostanze?...

Piero non lo sapeva davvero; aveva sempre avvicinato donne con cui si va per le spiccie.

E la preoccupazione di dimostrarsi ignaro delle convenienze sociali; di non essere perfettamente fine e corretto, era in fondo una delle sue debolezze, che gli veniva probabilmente dalla coscienza delle oscure origini materne, e lo rendeva spesso goffo e impacciato.

Anna quel giorno aveva smesso il lutto grave, e portava intorno al collo una leggera sciarpa violacea che l'aria faceva ondeggiare: era la prima volta che Piero vedeva su di lei un colore qualsiasi che interrompesse la nera opacità dell'abbigliamento, e ne fu rallegrato come da un lieto presagio.

Turbato e sorridente, le mosse incontro, ma quand'ella si accorse all'improvviso di lui che da lontano le faceva una gran scappellata e coi suoi lunghi passi dinoccolati attraversava la strada per incontrarla, la sorpresa e l'inquietudine si dipinsero sul suo volto.

— Il babbo?... — chiese con ansia, prima ancòra ch'egli l'avesse raggiunta.

— No, no; nulla di nuovo; sono passato or ora a chieder notizie — si affrettò a rispondere il giovane.

— Dio, che paura mi ha fatto!... Papà stanotte ha dormito poco. Temevo... Corro a casa in fretta, perché mezzogiorno è già suonato da qualche minuto, e, finché non arrivo io, egli non mangia — disse Anna. — Lei viene da questa parte, Orsenigo?... Facciamo allora un tratto di strada insieme.

E, quasi senza attender risposta, riprese il cammino.

Egli le si pose al fianco; nervoso; incerto; malcontento di sé e di lei.

— Adesso, rassicurata sulla salute del padre, mi domanderà almeno come mai mi trovo qui su questa strada insolita, a un'ora insolita — pensava.

Nulla. Anna non gli domandava nulla. Percorsero il grande viale, che era abbastanza lungo, quasi senza scambiar parola, senza guardarsi: Piero imbronciato, ella stanca e frettolosa.

Impossibile, del resto, parlare; impossibile affrontare un argomento grave; impossibile, sgambettando a passo di carica, iniziare discorsi che non fossero banalmente inutili.

Soltanto al momento di lasciarsi, sulla soglia di casa, mentre Anna già metteva la chiave nella toppa, a Piero balenò un'idea luminosa, e vi si aggrappò come ad un'àncora di salvezza.

— L'ho aspettata oggi, signorina Anna — disse con gravità sproporzionata alle parole — perché da tanto tempo desideravo chiederle una cosa. Desideravo chiederle se... se può darmi qualche lezione di inglese.

— Volentieri! — esclamò Anna con semplicità. — Ma non mi ha detto che l'aveva già studiato, da ragazzo, in collegio?... che, insomma, ne sa qualcosa?

— È vero — rispose Piero con imbarazzo. — L'ho studiato un tempo, ma — aggiunse precipitosamente — ho quasi tutto dimenticato. Ora vorrei riprendere: se lei ha la bontà di concedermi un'ora.

— Ma certamente, e con piacere. Sono sicura che in poche lezioni si rimetterà in carreggiata. Vediamo un po'... Dalle quattro alle cinque ho appunto un'ora libera ogni giorno. Le va bene, domani alle quattro, per la prima lezione?

— Benissimo.

— Ha la grammatica inglese del . . . ? Qualche libro?... Porti anche un quaderno. Domani le farò una specie di piccolo esame per vedere a che punto è la sua sapienza. Arrivederci, Orsenigo! Corro su in fretta. Dunque siamo intesi: domani alle quattro.

E scappò su per le scale facendogli un amichevole cenno di saluto, ma senza voltarsi indietro.

•

Il quaderno che Piero portò il giorno di poi, insieme alla grammatica inglese ed a un libro di Dikens, non era intatto: aveva la prima pagina scritta da lui, col suo grosso carattere ineguale e quasi infantile, dove un grafologo avrebbe potuto trovare dei dati interessanti.

Su quella prima pagina, c'erano tre file di parole allineate l'una dietro all'altra, come soldatini. Anna non se n'accorse che alla fine della lezione, dopo la grammatica, dopo la lettura, durante le quali il suo scolaro si era mostrato singolarmente ignorante e distratto.

— Che ha scritto qui?... Ha già fatto un componimento? — chiese ella sorpresa, sfogliando il quaderno.

— Ho scritto le parole che so — rispose Piero fissandola senza sorridere. — Se vuol vederle...

E le parole che Piero sapeva, erano queste:

I know	If this woman	Darling
A sweet little woman	Would love me	Answer
That I love	I shall be	Me
Very much	Happy	

Ci aveva pensato tutta la notte, e le aveva scritte ben chiare, con grande attenzione.

Gli occhi di Anna non le avevano ancòra tutte percorse, che un vivo rossore le imporporava il viso, le tempie, la fronte. La mano che teneva la matita per segnare gli errori tremò lievemente; le lunghe ciglia velarono lo sguardo, e fu dopo un silenzio, e con voce freddissima, che ella disse, come se il significato delle parole scritte da Piero non la riguardasse:

— Non c'è male; ma un'altra volta sarà più utile copiare una pagina del vocabolario.

La lezione continuò in un'atmosfera di grande imbarazzo. Piero sentiva pesare su di sé un sospetto che egli sapeva ingiusto e immeritato, e gli era perciò intollerabile; quello di aver scherzato, di aver commesso una leggerezza, di aver mancato di rispetto ad Anna, approfittando della prima ora di solitudine che gli era concesso di trascorrerle accanto. Guardava sul tavolino scuro la manina di lei, fragile e delicata, venata d'azzurro; che pareva una cosa così gentile e preziosa, come un fiore, così vicina e così lontana; e sentiva l'impetuoso desiderio di posare su di essa la sua mano, di accarezzarla, di stringerla, di dire finalmente:

— Guardami Anna; è vero, è vero; ti voglio bene.

Invece, stando a rispettosa distanza da lei, e con tono burbero e quasi aggressivo:

— Signorina Anna — disse ad un tratto. — Io l'ho offesa. Mi perdoni. Questa non era la mia intenzione. Ma io non so parlare; non so far la corte; e perciò son ricorso a uno stratagemma puerile. Ho agito da sciocco, lo so; ma lei non deve offendersene, perché quello che ho scritto è vero, e glielo ripeto ora con sincerità e con lealtà. Vuol essere mia moglie?

Al rossore che aveva dianzi imporporato il volto di Anna, era subentrata una improvvisa pallidezza. Le spalle appoggiate allo schienale della seggiola, il quaderno aperto dinnanzi a sé, guardava Piero coi grandi occhi azzurri smarriti nel viso bianco. Per un attimo egli temé che stesse per svenire, o per rompere in lagrime, tanto il suo turbamento era visibile e profondo.

La dichiarazione del giovane, così buona, così limpida, che avrebbe dovuto far dileguare ogni ombra dall'orizzonte, pareva invece opprimerla di confusione e di dolore, toglierle persino la forza e la volontà di rispondere. Abituato a vederla sempre tanto serena, tanto padrona di sé, così da poter sembrare quasi fredda, Piero la guardava colpito e sorpreso, senza comprendere, senza raccapezzarsi.

— Vuole? — ripeté sommessamente dopo una lunga pausa.

Non colla voce, ma col gesto, scrollando ripetutamente il capo, ella allora fece segno di no.

— Perché? Perché, Anna?...

— Non è possibile.

— Ma perché?...

— Perché non è possibile.

Il dubbio che ella rifiutasse per non staccarsi dal padre, e non osasse — per delicatezza — accennare all'ostacolo, balenò alla mente del giovane.

— Lei teme di dover separarsi da una persona cara — disse con bontà. — È questo, che la fa esitare?

— No, non è questo.

— Il colonnello, come fosse mio padre, avrebbe il suo posto accanto a noi.

— Lo so; lei è buono.

— E allora?...

— E allora non è possibile — ripeté Anna un'altra volta. — E c'era tanta fermezza e tanto accoramento nel suo diniego, che Piero rinunciò ad insistere più oltre.

L'orologio segnava le cinque. Un silenzio greve, impenetrabile come un lastrone di ghiaccio, si era stabilito fra i due.

Si sentì suonare alla porta; uno scalpiccìo di passi per le scale; in anticamera le voci delle sorelle Benetti, due ragazzine che prendevano lezione insieme dalle cinque alle sei.

Piero chiuse il quaderno, ammonticchiò l'un sull'altro la grammatica, il vocabolario, il romanzo, li legò colla cinghia come uno scolaretto, e, dopo aver salutato freddamente, uscì.

Per tutto quel pomeriggio, e durante la notte e la mattinata dipoi, egli non fece che torturarsi e almanaccare sul rifiuto di Anna.

Le ipotesi più strane gli si affacciarono l'una dopo l'altra rapidamente, per essere l'una dopo l'altra rapidamente scartate.

Era perfino giunto a supporre che Anna non lo volesse per l'ombra che c'era sulla sua nascita: per quella madre « ignota », che soltanto per uno spirito gretto e stolto poteva rappresentare una vergogna, un ostacolo.

Ma ne aveva riso egli stesso solo al pensarci. Del resto, sebbene vi fosse un'ombra sulla sua nascita, egli era pur sempre il conte Orsenigo, l'erede legittimo di un bel nome e di grandi ricchezze, mentre i De Friours, per quanto di antichissima nobiltà, erano precipitati nella più squallida rovina. Eppoi Anna era troppo intelligente, troppo

buona e troppo fine, per fare a lui una colpa di quello che era stata, ed era tuttora, quando vi pensava, la sua amarezza.

No, la ragione doveva essere un'altra. Forse Anna non aveva per lui la minima simpatia, il minimo affetto; oppure, sì, oppure il suo cuore era già preso. Ma allora, perché non dirlo?...

Queste due ultime ipotesi lo ferivano vivamente nell'orgoglio e nel sentimento; e benché fossero le più verosimili, erano appunto quelle che più si ribellava ad ammettere.

Dopo aver passeggiato fino a mezzanotte su e giù per la stanza, offeso e turbato, rievocando i pochi particolari del recente colloquio, che si riassumevano tutti nella ripetizione invariata di un'inesplicabile affermazione: « Non è possibile », egli andò a letto, ma non dormì.

Gli succedeva per la prima volta in vita sua, e così pure di non aver appetito a colazione, come gli avvenne la mattina seguente; con grande costernazione della governante, che gli aveva preparato un ottimo arrosto di quaglie.

— Il signor conte è indisposto?

— Sto benissimo; lasciatemi in pace.

Quella si era eclissata a grande velocità, lasciandolo solo coi suoi pensieri e colle sue incertezze.

Come risultato di parecchie ore di meditazione, alle tre Piero decise di non farsi mai più vedere dai De Friours, e alle quattro, coi suoi libri sotto il braccio, suonò alla porta dei De Friours.

Gli aperse Anna in persona, che al vederlo non poté reprimere un movimento di sorpresa e di gioia.

Aveva creduto che egli non tornasse più. Al vederlo il cuore le diede un balzo; arrossì, impallidì. Anch'ella non aveva mai dormito in tutta la notte, e la sua veglia era stata ben più triste e più sconfortata di quella di Piero: sofferenza e stanchezza avevano lasciato la loro impronta sul suo viso.

Ma decisa com'era a non riprendere il colloquio del giorno innanzi, dominò subito il suo turbamento, e gli andò incontro stendendogli la mano coll'amichevole cordialità consueta.

— Oggi faremo il dettato — disse tosto, senza mostrare di accorgersi del risentimento, che alla sua apparente indifferenza, aveva offuscato lo sguardo del giovane. — Io detterò ad alta voce, lei scriverà, e poi ripeterà, pure ad alta voce. È un esercizio utilissimo.

Piero, accigliato, mordendo il freno, sedette alla scrivania. Ma non aveva scritto venti parole, che, preso da uno dei suoi impeti che bruciavano e distruggevano all'istante tutta la sua timidezza, gettò

lontano da sé il quaderno e, scostando vivamente la seggiola, guardò Anna bene in faccia.

— Anna — le disse — perché mai questa commedia?... Lei sa che non sono qui per la lezione. Sono qui perché abbiamo bisogno di parlarci. Non è possibile che fra me e lei resti un'impressione così falsa, come quella che il nostro colloquio di ieri ha lasciato. Ieri, io le ho chiesto se vuol essere mia moglie. Mi ha risposto che non è possibile. La prego di dirmene lealmente il perché.

— Se l'ostacolo viene da cose materiali, lo supereremo — continuò quasi duramente — se viene dal suo sentimento, o meglio dalla sua mancanza di sentimento per me, mi pare di avere il diritto di saperlo. Oppure, il suo cuore non è più libero?...

Anna taceva; e il suo silenzio offendeva Orsenigo più di qualunque parola.

— Se l'una o l'altra di queste ragioni esistono — proseguì egli alzandosi — mi permetta di dirle che ha fatto ben male a lasciarmi venir qui ogni giorno, a lasciarmi coltivare una speranza, destinata a cadere nel nulla. Non può farmi credere che non aveva capito. Aveva capito benissimo. E poiché sa la mia vita, e sa che sono solo e senza affetti, sa anche che il possedere o no il sentimento d'una donna come lei, non è per me una cosa senza importanza. Io ho sempre creduto nella sua bontà, ma non è stata davvero bontà, la sua, quella di aver messo nell'anima d'un uomo, tanta perplessità, tanto disagio, tanta inquietudine, unicamente per farlo soffrire.

Non aveva finito di pronunciare queste parole che già sentiva quanto ingiuste, quanto irragionevoli fossero, poiché in realtà doveva confessare a sé stesso che Anna non aveva mai, in nessun modo, incoraggiata e lusingata quella ch'egli chiamava la sua speranza; l'aveva accolto in casa come un buon amico di suo padre e suo, e null'altro.

Anche Anna si era alzata, e a testa bassa, immobile presso la finestra, aprendo e chiudendo macchinalmente il libro che teneva fra le mani, sentiva cadere su di sé i crudeli rimproveri del giovane, senza reagire, senza difendersi, smorta in viso, colle labbra tremanti.

Con uno scatto d'ira, d'impazienza, d'amore, Piero le si avvicinò, le prese impetuosamente le mani, le strinse e le tenne fra le sue, costringendola a guardarlo negli occhi. La sentì tremare come una canna al vento; la sentì soffrire; e la sua ira cadde all'istante.

— E dunque? — chiese con voce raddolcita, ma agitata e veemente. — E dunque, Anna?...

— E dunque — diss'ella alfine con grande sforzo, e così sommessamente che appena egli la intese — e dunque bisogna rinunciare. Nessuno degli ostacoli che lei ha enumerato esiste: nessuno!

Ma ce n'è un altro: insuperabile e irrimediabile. Non so come non se ne sia accorto.

— Ma quale ostacolo può esserci, quale ostacolo, in nome di Dio?

— ... Lei ha ventisei anni; io, ne ho compiuto in questo mese trentotto.

Il colpo fu così inaspettato e così rude, che il giovane, obbedendo a un moto istintivo, abbandonò le mani di lei e indietreggiò involontariamente d'un passo.

Rimasero tutti e due immobili, l'uno di fronte all'altra, senza aggiunger parola.

Non si guardavano. Pareva che un'infinita distanza si fosse spalancata fra loro nel breve spazio di quel passo che li divideva.

Passò così un tempo che parve assai lungo.

E finalmente Piero posò nuovamente lo sguardo su di lei, e si accorse ch'ella piangeva.

In silenzio, appoggiata al muro, senza singhiozzi, di un pianto desolato e umile dove si sentiva soffrire tutto ciò che di più delicato e sensibile può soffrire in una donna.

Piero allora le si riaccostò, sentendo che doveva pur dire qualcosa, e non trovando parola che non fosse goffa, ridicola o cattiva.

— Mi perdoni, signorina Anna... — balbettò alfine con grande impaccio. — Io non sapevo... Lei sembra così giovane... Sembra una bamb...

Ma Anna lo interruppe con un gesto, e, senza guardarlo, asciugandosi vivamente gli occhi, attraversò correndo il salotto e passò nella stanza accanto.

Piero rimase solo. Ira, rimorso e profondo imbarazzo tumultuavano confusamente in lui. Ira contro sé stesso, ed anche contro di lei. Sì, anche contro di lei... Trentott'anni!... Era possibile, questo? Era possibile questa cosa assurda, mostruosa, incredibile di avere trentott'anni?...

— Trentotto. Trentotto... Quasi quaranta.

Piero Orsenigo a ventisei anni aveva chiesto in moglie una donna di quasi quaranta... Era un fatto così enorme, che, se il suo animo avesse potuto esplodere liberamente, avrebbe gridato quelle due parole: « Trentotto anni! » colla voce con cui si annunciano le catastrofi, i cataclismi, ma in pari tempo coll'accento d'ironia con cui si parla delle cose irresistibilmente buffe.

Ed ora?... Che dire ad Anna?... Pochi minuti innanzi le aveva parlato di amore e di matrimonio. Ora, che dirle?... Un fallo si perdona; una memoria si cancella; un rivale si combatte; ma il tempo, l'invincibile nemico, la colpa senza colpa, il fallo senza rimedio, la

malattia inguaribile, come perdonarla, come dimenticarla, come cancellarla?...

Come fossero passati per Anna quegli anni — tutta la sua giovinezza divorata dall'egoismo, dall'incoscienza altrui, offerta, donata con generosità impareggiabile; sacrificata, delusa, oppressa — egli sapeva; eppure i pensieri e le parole che quel fatto gli suggeriva erano irragionevoli, assurdi, pieni di rimprovero e d'irritazione.

Che vale per un uomo *come* la giovinezza della donna è trascorsa, se è trascorsa?... Che vale che una vita di donna sia stata pura, quando è al tramonto?

Tutto si può perdonare: non questo.

Anzi, chissà?... Piero non se ne rendeva conto; ma per la complicata animalità del suo istinto di maschio, forse, la rivelazione di un lungo passato avventuroso, sorprendendolo e sferzandolo in modo diverso, non l'avrebbe agghiacciato, irritato altrettanto...

Irritazione, imbarazzo, senso del ridicolo: questi furono per qualche istante i suoi sentimenti più forti; tanto più forti, quanto più crudeli ed assurdi.

Ma, bisognava pur dire qualche cosa ad Anna. Parlarle. Cercare di non ferirla; di non offenderla maggiormente. Piangeva. Era una leale e retta creatura; non l'aveva attirato colla civetteria; l'aveva anzi sempre quasi sfuggito, respinto. Avrebbe potuto condurlo al matrimonio per vie traverse, nascondendogli fino all'ultimo momento la verità: aveva preferito umiliare il suo amor proprio di donna, rivelando in tempo l'ostacolo insormontabile.

Bisognava aver dei riguardi per lei, ed uscire dalla tragica comicità della situazione nel miglior modo possibile, facendole il minor male.

Ella stessa, del resto, ella stessa, aveva dichiarato il loro matrimonio impossibile.

— « Impossibile ».

Non aveva fatto che ripetere quella parola, con un'ostinazione che oggi soltanto Orsenigo si spiegava. Ma tuttavia piangeva. Perché piangeva, or ora, così disperatamente?...

Il ricordo delle recenti lagrime, e la necessità inevitabile di riprendere il colloquio al punto in cui era stato interrotto, turbavano profondamente Piero.

Nella penombra afosa del salottino, il tempo passava lentissimo e pesantissimo.

Seduto su di un basso sgabello, senza far più rumore di un topolino, spaventato della sua stessa presenza, intimidito come un colpevole, levandosi e rimettendosi gli occhiali, rosicchiandosi le unghie,

Piero attendeva. Che cosa attendeva?... Non lo sapeva bene egli stesso. Forse Anna non sarebbe più ricomparsa; l'avrebbe lasciato sempre là, sempre là, interminabilmente. Ed egli non osava muoversi, andarsene. Che fare?

Tese l'orecchio: dalla stanza accanto, un colpo di tosse, il rimescolio di un cucchiaio nel bicchiere, il cigolar d'un'imposta... La voce di Anna.

Piero balzò in piedi, più che mai perplesso e agitato.

Anna riapparve sull'uscio.

— È l'ora del calmante di papà — disse con naturalezza. — Scusi se l'ho lasciata un momento. Vuole che riprendiamo il nostro dettato?

Il suo viso era molto pallido; gli occhi gonfi e rossi; ma la voce calma e il tono gentile. Come se nulla fosse avvenuto.

Interdetto, il giovane comprese che la lezione rappresentava in quel momento l'unica diversione possibile, ed insieme, l'unico mezzo non tragico, non ridicolo, per uscire dalla imbarazzante situazione, e, inchinatosi goffamente, sedette al solito posto accanto allo scrittoio, a fianco di Anna.

Ed Anna incominciò a dettare un raccontino inglese; scandendo le sillabe; con quel perfetto accento, che trasformava perfino la sua voce, di solito calda e armoniosa, in una voce freddissima, senza personalità.

Dettava lentamente, molto lentamente e chiaramente, perché lo straniero comprendesse.

Ed egli, colle larghe spalle curve, il naso sul quaderno, scriveva: e pareva completamente assorbito nell'attenzione; scriveva senza osar di guardarla neppur di sfuggita: strafalcioni grossi come cavalli, l'uno dietro l'altro.

Quando la pagina fu finita, Anna prese il lapis rosso e incominciò a correggere.

A sua volta aveva chinato il viso sul quaderno; ed ora, nell'aurea luce del tramonto, sicuro di non incontrare i suoi occhi, Piero ora osava guardarla, esaminarla, studiarla, come se fosse una donna nuova, incontrata per la prima volta.

Ed ecco, ora che lo sapeva — ora sì! — notava all'angolo degli occhi l'impronta sottile che non inganna, e, fra il biondo dolcissimo dei capelli, là, dietro l'orecchio, due o tre fili bianchi leggeri leggeri, e intorno alle palpebre una pallida ombra violacea...

Come mai non se n'era accorto prima?... Come mai non aveva visto?... Non si era informato?... Il dottor Bàrtoli forse sapeva...

Ma pure, chiunque, chiunque, si sarebbe ingannato: liscia e pura era la fronte di Anna; fresca la bocca; la carnagione, quella delicata

tinta di fiore, ancora intatta. E l'espressione, sopratutto, che animava quel volto intelligente e interessante, la luce dei bellissimi occhi azzurri, che sopratutto l'avevano colpito ed attratto, era ingenua, limpida, quasi infantile.

In fondo, egli non avrebbe voluto che Anna fosse diversa. Era proprio così che gli piaceva; così com'era; né più bella né più giovane; così fragile; così fine; quel « *donnin* »; così, così, come era oggi, come l'aveva conosciuta ieri.

E allora?... Sposarla?... Impossibile. Non vederla più? Troncare definitivamente e per sempre?... No; non vederla più gli dispiaceva troppo. Continuare a frequentarne la casa come prima, dopo un incidente simile? Impossibile. Fra loro qualche cosa era profondamente mutato; la serenità di un tempo, la semplicità di un tempo, erano divenuti impossibili. E allora?... Amarla e farsi amare da lei senza...? Perché no?... Ella lo amava forse già: quante, quante volte gli era sembrato di leggerlo in quei cari occhi azzurri!... Ed anche tuttora, in quelle lagrime silenziose...

Perché no?... Sarebbe stata una rara, deliziosa piccola amica... Aiutarla; sollevarla dal suo lavoro; mettere qualche sorriso di benessere nella sua vita chiusa; dare qualche gioia a quel cuore che aveva conosciuto soltanto il sacrificio e la malinconia...

Piero la guardava con un'intensità nuova. Tutte le possibilità, tutte le ipotesi, in un baleno si affacciarono al suo desiderio, al suo egoismo d'uomo.

Sarebbe stata una rara, deliziosa piccola amica...

L'orologio a cucù batté le cinque ore. Anna si alzò.

— La nostra lezione è finita — disse chiudendo il quaderno e porgendolo al giovane. — Oggi il dettato non era *very excellent*... — aggiunse con un lieve sorriso.

Piero si era alzato a sua volta, e la fissava in silenzio con una strana luce nello sguardo.

— Mi perdoni, Anna!... — esclamò ad un tratto, tendendole ambo le mani con uno slancio sincero. — E... — aggiunse a voce più bassa, piegandosi verso di lei. — E... non mi congedi per sempre, Anna, non mi mandi via!... Anche se non è possibile... di... di... di... mi permetta di ritornare!

Pallidissima, ella corrugò leggermente le ciglia; parve esitare un attimo; poi, posò tutte e due le sue manine nelle grandi mani di lui, guardandolo dirittamente negli occhi.

— No, amico mio — disse con dolcezza.

PAOLA DRIGO.

LA RELIGIONE NAZIONALE DEL GIAPPONE E LA POLITICA RELIGIOSA DELLO STATO GIAPPONESE

Introduzione ad un volume su La Mitologia Giapponese *con cui l'Autore, professore di storia delle religioni nella Università di Roma, inaugura una nuova Collezione di « Testi e Documenti per la Storia delle Religioni », pubblicata da N. Zanichelli, Bologna.*

La storia della religione nel Giappone si svolge in due grandi periodi. La cesura è segnata da un avvenimento di capitale importanza, che è l'introduzione del Buddhismo. Il Buddhismo entrò nel Giappone nell'anno 552 d. Cr. Dall'epoca delle origini — origini della religione che si confondono con le origini della nazione stessa giapponese — sino al 552 d. Cr. il Giappone conobbe una sola religione, la sua religione nazionale (1), quella che si suole designare col nome di *Shintoismo*. Dal 552 fino ad oggi la storia religiosa giapponese restò e seguita ad essere determinata dalla varia vicenda dei rapporti e delle interferenze fra questa originaria religione nazionale e quella religione extranazionale e supernazionale che era ed è il sopravvenuto Buddhismo. (Il Cristianesimo, introdotto nel 1549 dai Gesuiti [san Francesco Saverio], dopo un esordio brillante ed assai promettente fu quasi completamente sradicato con la violenza nei primi decenni del secolo XVII; reintrodotto da missioni protestanti e cattoliche nella seconda metà del secolo XIX, non ha avuto, finora, complessivamente una parte importante nello svolgimento della storia religiosa del Giappone) (2).

(1) Si può prescindere dalla religione degli Ainu, cioè della popolazione indigena del Giappone, la quale, sterminata e scacciata dalle genti sopravvenute, rimase fuori dal processo costitutivo della nazione giapponese, e quindi dalla formazione della religione nazionale, mentre subì essa stessa, a quanto pare (giapp. *kami*, ainu *kamui*), le influenze del Shintoismo: R. PETTAZZONI, *Antiche notizie su gli Ainu*, Studi e Materiali di Storia delle Religioni, I, 1925, pag. 283 seg.; Rev. J. BATCHELOR, *The Ainu and their Folk-Lore*, London, 1901; H. HAAS, *Die Ainu und ihre Religion*, « Bilderatlas zur Religionsgeschichte », 8, Leipzig, 1925.

(2) H. HAAS, *Geschichte des Christentums in Japan*, 2 voll., Tokyo, 1902, 1904 (arriva fino al 1570).

1.

Shinto è parola sino-giapponese che vuol dire « via (cin. *tao*) degli Dei (cin. *shen*) », in giapponese *kami-no-michi*. Questo termine *shinto*, che venne in uso soltanto dopo l'introduzione del Buddhismo, (prima, fino a che la religione originaria e tradizionale fu la sola religione dei Giapponesi, essi non ebbero bisogno di distinguerla con un nome speciale) designa la religione nazionale del Giappone in funzione dei suoi molti « iddii » (giapp. *kami*), i quali dovettero essere sentiti — quali sono effettivamente — come un elemento caratteristico e differenziale del *shinto* rispetto al Buddhismo, caratterizzato — dal canto suo — come *butsu-do*, « la via (cioè: la religione) dei Buddha ». Non che gli innumerevoli *kami* del Shintoismo siano altrettanti « iddii » veri e propri, nel senso nostro della parola. *Kami* ha il senso più generico di « esseri divini », comprendendo anche, p. es., quella categoria speciale di esseri divini che sono gli avi eroizzati. Non per questo il Shintoismo va inteso — come alcuni lo intendono — come una religione degli avi (3). Il culto degli avi nel Giappone si sviluppò e fiorì specialmente sotto l'influenza della civiltà e della religione cinese. Ma all'epoca in cui tale influenza cominciò a farsi sentire — cioè nei primi secoli dopo l'èra volgare — il Shintoismo già esisteva, di fatto, da tempo immemorabile, ed era, come seguitò poi ad essere, principalmente una religione naturistica, un culto di divinità (*kami*) della natura, tra cui primeggiavano la dea del sole *Amaterasu*, il dio degli uragani *Susanowo*, la coppia Cielo e Terra, cioè *Izanagi* e *Izanami* ecc.

Religione nazionale, politeistica e naturistica, il Shintoismo rientra in un tipo di religione che oggi è scarsamente rappresentato nel panorama religioso dell'umanità ed è poi scomparso del tutto nel mondo civile moderno d'Occidente. Esso fu invece il tipo di religione più frequente presso i popoli civili dell'antichità. Religioni nazionali e politeistiche furono quelle degli Egizi, dei Babilonesi, degli Indiani, dei Greci, dei Romani ecc., che oggi sono tutte scomparse. Non c'è più, oggi, chi creda all'esistenza di Osiride o di Indra, di Apollo o di Minerva, di Istar o di Artemide. Ma Amaterasu anche attualmente è oggetto di credenza e di adorazione per il popolo giapponese. E il popolo giapponese è attualmente un popolo civile. Appunto per questo il Shintoismo presenta un interesse enorme per la

(3) NOBUSHIGE HOZUMI, *Il culto degli antenati e il diritto giapponese*, Milano, 1923; E. COCCHIA, *Il Giappone vittorioso ovvero la Roma dell'Estremo Oriente*, Milano, 1909, pag. 356; J. KIRBY, *Ancestral Worship in Japan*, « Transactions of the Asiatic Society of Japan », 38, 1911, pag. 233 seg.

scienza e la storia delle religioni. Esso rappresenta un tipo arcaico di religione, formatosi in condizioni di civiltà simili a quelle che un tempo prevalsero anche nel mondo antico, e sopravvissuto — nel Giappone — fino ai giorni nostri anche in seno ad una civiltà per molti altri rispetti assai trasformata e modernizzata. Questo tipo arcaico di religione, che in generale noi possiamo ricostruire soltanto idealmente sulla scorta di dati filologici od archeologici, noi lo troviamo invece vivo, attuale e contemporaneo nel Shintoismo.

Vero è che accanto al Shintoismo il Giappone, a partire dal 552 d. Cr., possiede nel Buddhismo un'altra religione di tipo completamente diverso. La diversità consiste principalmente nell'essere il Buddhismo una religione supernazionale. Religioni di questo tipo sono anche il Cristianesimo e l'Islamismo (4). E poiché all'una o all'altra di queste tre massime religioni oggi aderisce la grande maggioranza del genere umano (5), si può dire che lo svolgimento globale della religione si è attuato nei secoli dal tipo della religione nazionale, patrimonio esclusivo della nazione che l'ha prodotta, al tipo della religione supernazionale, che è fatta non per un singolo popolo o per una data nazione, ma per molti — idealmente per tutti — i popoli e le nazioni, o meglio, per tutti gli individui, a qualunque popolo o nazione appartengano.

Buddhismo e Cristianesimo sono religioni differentissime nella dottrina. Il Cristianesimo crede nell'esistenza di un Dio solo, creatore del mondo: il Buddhismo concepisce le divinità come esseri superiori sì, ma nel mondo, e, come tali, sottoposti alla legge universale del divenire. Il Cristianesimo crede nell'esistenza di un'anima individuale immortale: il Buddhismo la nega. Il Cristianesimo insegna che l'uomo può salvarsi mercè la grazia di Dio: il Buddhismo (intendo sempre il Buddhismo nelle sue forme più genuine) (6) insegna che la salvezza è frutto dello sforzo individuale. Nonostante questa radicale diversità delle dottrine, Buddhismo e Cristianesimo compiono nella storia della religione una funzione omologa, in quanto il Buddhismo attua in Oriente quel trapasso dal tipo della religione nazionale al tipo della religione supernazionale che in Occidente è attuato dal Cristianesimo: segno — fra i tanti — che la vita della

(4) Anche il Zoroastrismo sorse come religione supernazionale; poi si trasformò, nella Persia sasanidica, in religione nazionale: R. Pettazzoni, *La religione di Zarathustra*, « Storia delle Religioni », I, Bologna, 1920.

(5) Il Zoroastrismo conta oggi un piccolo numero di aderenti in Persia e in India (Parsi).

(6) È noto che alcune forme del Buddhismo del « Grande Veicolo » esaltano invece (Amidismo) la misericordia infinita di un Buddha supremo, invocando il quale l'uomo può salvarsi.

religione si svolge in un piano che non è precisamente — o, per lo meno, non è soltanto — quello della dottrina, della credenza, del dogma. Questa identità *funzionale* — al di sopra delle divergenze ideologiche — fra Buddhismo e Cristianesimo stabilisce fra la storia religiosa dell'Oriente e quella dell'Occidente un sostanziale parallelismo che merita di essere seguito più da vicino, sempre dal punto di vista organico dello svolgimento, che è propriamente il punto di vista storico (7).

L'espansione e propagazione del Cristianesimo in Occidente presenta delle singolari analogie con quella del Buddhismo in Oriente. Nato in Palestina, il Cristianesimo si diffonde specialmente verso Occidente nel mondo ellenistico-romano e, successivamente, nel mondo barbarico situato alla periferia dell'impero romano. Nato in India cinque secoli prima del Cristianesimo, il Buddhismo si diffonde principalmente verso Oriente, penetrando, a partire dal I secolo della nostra èra volgare — se non anche prima — in quel grande impero di civiltà antichissima che è la Cina, e di qui nel VI secolo, attraverso la Corea, in quel paese periferico rispetto alla Cina che è il Giappone. Si può notare il sincronismo dei due momenti di espansione (8); ché nel I secolo incomincia anche la propagazione del Cristianesimo nell'impero romano e il VI secolo ci riporta alla «conversione dei Barbari». Ma qui non è la cronologia che conta: conta il parallelismo nello svolgimento storico-culturale. Infatti ai due momenti di espansione corrispondono tanto in Oriente quanto in Occidente due piani culturali diversi. Fra il mondo romano e l'Europa « barbarica » (celtica, germanica, slava) c'era un dislivello culturale che corrisponde a quello che c'era fra la Cina e il Giappone. Come il Buddhismo che s'introduce nel Giappone non è l'originario Buddhismo indiano, bensì quello cinese, così il Cristianesimo che si propaga fra le popolazioni dell'Europa barbarica non è il Cristianesimo di Palestina, bensì quello di Roma (o di Costantinopoli). La lingua ecclesiastica del Buddhismo giapponese è il cinese, come la lingua ecclesiastica del Cristianesimo europeo-barbarico è il latino (o il greco). La « conversione » dei « Barbari » al Cristianesimo

(7) Qui l'Oriente è inteso come l'Oriente lontano, l'*Asia Maior*, cioè appunto il mondo del Buddhismo. L'Oriente vicino, l'*Asia Minor* — compreso l'Iran — gravitante *ab antiquo* verso il Mediterraneo, appartiene invece al mondo del Cristianesimo (prima che a quello dell'Islām). Oriente e Occidente non sono, qui, espressioni geografiche (non coincidono con i termini geografici Asia-Europa), bensì espressioni storico-culturali, in primo luogo storico-religiose.

(8) « It is a remarkable coincidence in the history of religion, that the epoch marked by the life of Christ and the establishment of his Church was the epoch also of the development of religious life in eastern Asia... That same epoch also was that of the first vigorous growth of Buddhism in China... »: De Groot, *Transactions of the III Congress for the History of Religions*, (Oxford, 1908), I, pag. 138.

rientra nel complessivo processo della loro *acculturazione*, ossia attrazione nell'orbita della civiltà romana (o bizantina), così come la introduzione del Buddhismo nel Giappone è uno dei molti aspetti della penetrazione della civiltà cinese.

Questo parallelismo comporta tuttavia una differenza capitale riguardo al *modo* come il Buddhismo e il Cristianesimo esercitarono rispettivamente la propria funzione storico-religiosa di realizzatori ed instauratori del nuovo tipo della religione supernazionale. La differenza consiste in ciò, che, mentre in Occidente il Cristianesimo distrusse i vari « paganesimi » nazionali che incontrò sulla sua strada, il Buddhismo in Oriente lasciò sussistere le religioni nazionali dei diversi paesi in cui si diffuse. Questa differenza funzionale tra Cristianesimo e Buddhismo ha dal nostro punto di vista storico una importanza assai maggiore che le differenze dottrinali — per quanto profonde — fra le due religioni. Per essa, infatti, la storia religiosa d'Oriente, pur partecipando allo svolgimento globale della religione dal tipo nazionale al tipo supernazionale, presenta tuttavia una varietà di religioni nazionali — coi relativi svolgimenti — che sono ignote all'Occidente, dove, in seguito al livellamento religioso operato dal Cristianesimo, la storia religiosa fu quasi esclusivamente storia cristiana (9), ed anche i moti e le aspirazioni religiose a tendenza nazionale si produssero e — talora — si realizzarono internamente al Cristianesimo (10), non fuori, non contro di esso in nome di un'altra religione. Mentre il Cristianesimo nell'impero romano condusse una lotta intransigente contro le varie religioni nazionali, come pure contro quelle religioni di tendenze supernazionali — ma di origini nazionali — che erano i misteri (11), e specialmente contro la religione ufficiale dello Stato, la quale, di nazionale che era stata da prima, col formarsi dell'impero si era fatta anch'essa supernazionale; il Buddhismo in Cina non riuscì mai, e nemmeno mai aspirò, a scalzare il Confucianesimo o il Taoismo. Così pure, mentre da un lato il Cristianesimo annullò le religioni pagane dei Germani, dei Celti, degli Slavi, dall'altro il Buddhismo, introdotto nel Giappone, non distrusse il Shintoismo. Tanto è vero che il Shintoismo è vivo ancor oggi, mentre sono morte le religioni di Grecia e di Roma, morta la religione dei Druidi e quella di Wotan.

(9) Le altre religioni rappresentate in Europa (e — dopo la scomparsa della Persia sasanidica, cfr. la n. 4 — nell'Oriente vicino) sono anch'esse religioni supernazionali, come l'Islamismo e il Buddhismo (il Giudaismo è la religione nazionale di un popolo a dispersione internazionale).

(10) Così anche, anticamente, nell'Oriente vicino (Cristianesimo copto, siriaco, armeno, persiano), ciò che conferma quello che è detto sopra alla n. 7.

(11) R. Pettazzoni, *I Misteri*, « Storia delle Religioni », vol. VII, Bologna, 1924.

II.

Entrando nel Giappone per la grande breccia aperta dalle correnti della civiltà cinese, il Buddhismo non fu ostacolato dal Shintoismo nei suoi primi passi e progressi. Come elemento di una civiltà straniera superiore, esso trovò le prime adesioni nelle classi più colte e specialmente nei circoli di corte. Il principe Umayado, altrimenti noto col suo nome postumo di Shotoku Taishi (573 ca.-621), concepì l'idea di elevare il Buddhismo a religione dello Stato giapponese, da lui radicalmente riformato anche nella sua struttura sul tipo dello Stato cinese (12). Ma un tale programma religioso, onde Umayado suol essere paragonato ad Asoka e a Costantino, non poté realizzarsi. Il popolo giapponese non abbandonò la sua religione tradizionale: le masse ignorarono, per allora, il Buddhismo; né le « conversioni » che si produssero nelle classi superiori implicarono il distacco assoluto dalle pratiche e dalle credenze shintoistiche. Sino a tutto il secolo VIII Shintoismo e Buddhismo vissero l'uno accanto all'altro, distinti, ma non avversi.

Una nuova fase s'inizia al principio del secolo IX. Preannunziato già da qualche tentativo sporadico nel secolo VII e nell'VIII (Dosho, fondatore del Hosso-shu, † 700; Gyogi, altro seguace del Hosso-shu, 670-749), si attuò allora pienamente un vero e proprio sincretismo fra le due religioni. Quel contatto col « paganesimo », cui il Cristianesimo costantemente — tranne che nella Gnosi — si sottrasse e si ribellò in Occidente, fu ammesso nel Giappone — e altrove — dal Buddhismo. Ne vennero fuori diversi sistemi shinto-buddhistici, tra i quali prevalse quello di Kobo (nome postumo di Kukai, 774-835, fondatore del *Shingon-shu* « scuola della parola vera »), il cosiddetto *Ryobu-shinto* o « shinto bilaterale ».

Il sincretismo religioso, come tale, è complessivamente estraneo alla storia religiosa dell'Occidente dopo il trionfo totalitario del Cristianesimo. Formazioni ibride come la « doppia credenza » (*dwojewierje*) presso gli Slavi (13) ed altre analoghe, cui più d'una volta diè luogo l'evangelizzazione di genti « pagane » (14), furono soltanto transitorie e non intaccarono l'esclusivismo cristiano, che sempre finì per averne ragione. I non pochi elementi di origine pagana che furono in-

(12) M. Anesaki, *Quelques pages de l'histoire religieuse du Japon*, « Annales du Musée Guimet. Bibliothèque de vulgarisation », t. 43, Paris, 1921.

(13) Al. Brückner, *Mitologia Slava*, « Storia delle Religioni », vol. IV, Bologna, 1921, pag. 15, 167.

(14) Anche, p. es., nella conversione degli indigeni americani dopo la scoperta del Nuovo Mondo: cfr. R. Pettazzoni, *La Confessione dei peccati*, « Storia delle Religioni », vol. VIII, Bologna, 1929, pag. 143 sg.

corporati dal Cristianesimo poterono mantenervisi in quanto cessarono — nominalmente — di essere pagani, passando sotto il comune segno cristiano. Da un lato la romanità imperiale, dall'altro la « barbarie » europea sopravvissero, in certo qual modo, in quella formazione eminentemente composita che è il Cattolicismo. Ed anche la reazione che si espresse prima con un ritorno dalla romanità cristiana (cattolica) alla romanità genuina e pagana — e fu il Rinascimento —, poi un ritorno dal Cristianesimo romano (cattolico) al Cristianesimo delle origini — e fu la Riforma —, poi con la rivalorizzazione del paganesimo originale barbarico nelle sue proprie forme nazionali europee — e fu il Romanticismo —; anche questa complessa reazione dello spirito « nuovo » sullo spirito « medievale » si attuò, nell'ordine della religione, internamente al Cristianesimo « degenere » e « alterato » in nome di un Cristianesimo « genuino », e fuori del Cristianesimo sboccò soltanto nel *laicismo*, senza dar vita ad alcuna religione nuova. E senza risuscitare le religioni antiche: ché il paganesimo classico della Rinascenza, nonostante i progetti « accademici » di un Giorgio Gemisto Pletone (1355 ca.-1452), fu, soltanto, dell'arte e della letteratura; e letterario poetico artistico fu anche il paganesimo barbarico del Romanticismo — fino all'Opera wagneriana —; e fuori dell'arte, nella vita, soltanto ai giorni nostri abbiamo sentito propugnare esplicitamente l'abbandono del Cristianesimo per un ritorno al paganesimo: nei paesi tedeschi, in seno al nazionalismo e al pangermanismo rinforzati dall'antisemitismo, per un ritorno all'arianesimo puro (che per esser puro dovrebbe essere anche non cristiano) e alla religione di Wotan (15); e in Italia, proprio ieri, in seno al fascismo e all'imperialismo, per un ritorno alla religione imperiale romana, in particolare al culto del « dio degli eserciti » (16): correnti e voci che non sembrano, comunque, destinate ad intaccare la compattezza cristiana del mondo occidentale moderno.

Nel Giappone una prima reazione al sincretismo « medievale » shinto-buddhistico si ebbe nella forma di un ritorno al Buddhismo genuino: questo movimento, che corrisponde dunque alla Riforma protestante, prese corpo specialmente nel *Nichiren-shu* o *Hoke-shu*, la scuola fondata da Nichiren (1222-1282) nel 1253, che è formazione schiettamente ed originalmente giapponese, come del resto tutto il Buddhismo del periodo Kamakura (1186-1333) presenta cospicui aspetti ed elementi di carattere nazionale (così, il Buddhismo zenista

(15) Cfr. R. Pettazzoni, *Svolgimento e Carattere della Storia delle Religioni* (Lezione inaugurale), Bari, 1924, pag. 30 e n. 2.

(16) J. Evola, *Imperialismo pagano: Il Fascismo dinnanzi al pericolo euro-cristiano*, Todi, 1928.

o contemplativo (giapp. *zen* = cin. *ch'an* = sscr. *dhyana* « contemplazione ») del *Rinzai-* e del *Soto-shu* trovò, strano a dirsi, una risonanza simpatica proprio nello spirito militare (*Bushi-do* « via del guerriero ») della classe dei Samurai; e in seno al *Shin-shu* (« scuola vera » fondata da Shinran nel 1224) (17), elaborazione tipicamente giapponese del Buddhismo amidista — altrimenti detto Buddhismo *sola fide* — si ebbe la sostituzione del giapponese al cinese nell'uso ecclesiastico e liturgico con la traduzione dei principali testi sacri in giapponese fatta da Rennyo-Shonin (1415-1499) (18), la quale ricorda le traduzione della Bibbia nelle diverse lingue nazionali europee in seguito alla Riforma).

Successivamente, nel secolo XVII si produsse, massime tra i Samurai, una nuova orientazione verso il Confucianesimo, la quale, sebbene non si rifacesse al Confucianesimo genuino — quello di Confucio e di Mencio — bensì al neo-confucianesimo di Chu-hsi (1131-1200), rappresenta ad ogni modo un ritorno alla Cina classica, alla Cina « pagana », vale a dire non-buddhistica, e dunque corrisponde in certo qual modo al Rinascimento europeo (19).

Infine, nel secolo XVIII (un preludio si ha già sul finire del secolo XV col *Yui-itsu-shinto* o « shinto unitario » di Yoshida Kanetomo), s'iniziò la reazione più vigorosa al sincretismo del Ryobu-shinto, non più in nome di una religione supernazionale straniera, come il Buddhismo, o di un pensiero extra-giapponese, come il Confucianesimo, bensì in nome del Shintoismo stesso, che è come dire in nome dello spirito nazionale, della religione nazionale, della tradizione nazionale, attraverso l'indagine e lo studio delle antichità religiose nazionali, quale fu promosso specialmente dalla triade gloriosa dei celebri filologi ed archeologi Mabuchi (1697-1769), Motowori (1730-1801) e Hirata (1776-1843): principali rappresentanti di un movimento che, a parte il suo carattere erudito, si può dunque paragonare al nostro Romanticismo. Ma mentre in Occidente i valori nazionali furono restaurati sia artisticamente — nel Romanticismo — nella stessa forma cristiana che avevano assunta nel medioevo, sia politicamente — nella formazione dei grandi stati nazionali moderni — sotto il segno immanente del Cristianesimo, nel Giappone, invece, il movimento romantico-

(17) H. Haas, *Shinran Shonin, der Begründer der Shinshu oder Hongwanji-Sekte des japanischen Buddhismus*, « Ostasiatische Zeitschrift », 5, 1917, pag. 90 seg.

(18) J. Troup, *The Gobunsho or Ofumi, of Rennyo Shonin*, « Transactions of the Asiatic Society of Japan », 17, 1889, pag. 101 seg.

(19) G. W. Knox, T. Haga ed altri, « Transactions of the Asiatic Society of Japan », 20; A. Lloyd, *Historical Development of the Shushi Philosophy in Japan*, ibid., 34, Part. IV (1907), pag. 1 seg. W. Dening, *Confucian Philosophy in Japan*, ibid., 36, Part. II (1908), pag. 101-152; R. C. Armstrong, *Studies in Japanese Confucianism*, 1914.

erudito del secolo XVIII e XIX, che preparò la restaurazione dell'autorità imperiale e la connessa unificazione politica e nazionale del Giappone (1868) (20), preparò parallelamente un nuovo ordine di cose religioso che fu la « restaurazione del puro *shinto* » (21).

In complesso, mentre in Occidente l'esclusivismo religioso cristiano generò per reazione il laicismo a-religioso e, in qualche caso, antireligioso, nel Giappone la reazione al sincretismo religioso shinto-buddhistico fu essa stessa essenzialmente religiosa, e si espresse nei movimenti del puro Buddismo, del neo-Confucianesimo e del puro Shintoismo.

III.

Nel 1868, insieme con una nuova fase della storia del Giappone — la fase del meraviglioso incremento del Giappone contemporaneo — ha dunque principio anche un nuovo periodo della sua storia religiosa. Tratto da una secolare oscurità, liberato dalle soprastrutture buddhistiche, ricondotto alle forme genuine della credenza e del culto, « restaurato » nel suo splendido arcaismo di religione politeistica senza escatologia e senza soteriologia, rappresentante di un tipo religioso ormai scomparso in tutto il resto del mondo civile, il Shintoismo pose — e pone — nuovi problemi alla coscienza e alla politica religiosa del nuovo Giappone, che del mondo civile è ormai entrato a far parte.

Religione nazionale per eccellenza, il Shintoismo anche dopo la restaurazione dové fare i conti con l'antica religione supernazionale — il Buddhismo — da tredici secoli trapiantata in terra giapponese (e, in linea secondaria, con quell'altra religione supernazionale che era il Cristianesimo, di nuovo introdotto nel secolo XIX in forma protestante e cattolica). Nel primo slancio della riscossa da uno stato di inferiorità troppo a lungo durato, il Shintoismo poté essere dichiarato, nella sua forma pura restaurata, la religione ufficiale dello Stato giapponese (*sei-kyo ichi* « unione della Chiesa con lo Stato », 1870). Il Buddhismo, che, più o meno, aveva sempre goduto i favori del regime shogunale fino all'epoca Tokugawa (1603-1867) (22), risentì

(20) J. MURDOCH, *A History of Japan*, I (1910), pag. 1 segnala la coincidenza cronologica con l'unificazione politica della nazione italiana (1870) e della nazione germanica (1871).

(21) E. SATOW, *The Revival of pure Shinto*, « Transactions of the Asiatic Society of Japan », 3, Append. to Part. I (1874).

(22) I *shogun* sono i « capi militari », dai quali per parecchi secoli fu esercitata *di fatto* la sovranità, che soltanto *di nome* restava al Mikado. Il shogunato fu fondato nel 1186 come epilogo di una lotta di oltre cento anni fra le potenti famiglie feudali Minamoto e Taira. Dalla località di Kamakura (non lontana dalla odierna Tokyo), dove

il contraccolpo della soppressione del shogunato e della restaurazione dell'autorità imperiale: individuato per effetto della disintegrazione del sincretismo, isolato anche amministrativamente, spogliato di ogni privilegio, ebbe a subire, nei primi anni, vessazioni, confische di beni, soppressioni di templi, chiusure di conventi (le statue dei Buddha allontanate dal palazzo imperiale, abolite le cerimonie buddhistiche a corte, proibito l'elemosinare, soppresso il celibato, tolto il divieto di mangiar carne ecc.).

Ma questo periodo d'intolleranza religiosa ebbe corta durata. Il Buddhismo aveva radici troppo profonde nella vita del popolo giapponese per poter essere estirpato, od anche soltanto ignorato. Nel 1872 esso fu riconosciuto ufficialmente, e fu parificato al Shintoismo tanto nelle funzioni, tra cui principalmente quella pedagogica di educare il popolo ai sentimenti e ai principî del patriottismo, del civismo e del lealismo (i preti shintoisti e i buddisti ebbero allora il titolo comune di *kyodo shoku* « maestri di religione e morale »), quanto nei diritti, con la soppressione dell'« Ufficio del shinto » (*Jingi-kwan*) — fondato nel 1868 (23), ed elevato nel 1871 alla dignità di Ministero (*Jingi-sho*) — e la istituzione di un « Ministero della religione » (*Kyobu-sho*) avente giurisdizione tanto sul Shintoismo quanto sul Buddhismo.

Questa politica armonistica, in contrasto stridente con i recentissimi sviluppi storici che avevano portato alla separazione delle due religioni, era destinata all'insuccesso. Tramontato il sincretismo con la restaurazione del puro *shinto* (24), avendo ciascuna delle due religioni ripreso coscienza del suo proprio spirito e del suo proprio genio — profondamente diverso da quello dell'altra — altrettanto fittizia doveva risultare la loro cooperazione pedagogica quanto effimera la loro convivenza amministrativa. Già nel 1875 il Governo procedeva a separare l'attività dei sacerdoti shintoisti e buddhisti nell'esercizio delle rispettive funzioni educative, assistenziali ecc. Nel 1877 il « Mi-

Yoritomo, il primo *shogun*, pose la sua residenza (il sovrano risiedeva a Kyoto), si suol denominare il primo periodo del shogunato, che è quello del massimo fiorire del Buddhismo giapponese (1186-1333). In questo periodo il potere effettivo passò dai *shogun* nelle mani dei loro « luogotenenti » (*shikken*) o primi ministri, che si seguirono in seno alla famiglia Hojo. Poi il *shogunato* passò alla famiglia Ashikaga (1333-1578, residenza in Kyoto); indi, dopo un intervallo di circa trent'anni (governo di un « reggente »: Nobunaga, Hideyoshi), si ebbe di nuovo il shogunato nella dinastia dei Tokugawa (residenza in Yedo [Tokyo]) dal 1603 (Iyeyasu) al 1867, nel qual anno l'ultimo *shogun* abdicò in favore del Mikado.

(23) Fino al 1868 aveva funzionato un *Jinja Bugyo* « Commissariato dei santuari », esistente sin dai tempi del shogun Iyemitsu (1632-1650).

(24) Un atteggiamento di opposizione al sincretismo era stato sempre mantenuto dal Shin-shu, la buddhistica « Scuola vera ».

nistero della religione » fu abolito, e fu creato — come Divisione del Ministero dell'Interno — un « Ufficio dei santuari e templi » (*Shaji-kyoku*), con giurisdizione comune su tutti gli affari religiosi, ma con programma di netta distinzione fra quanto concerneva i *jinja* o « santuari » (shintoisti), ossia il Shintoismo, e quanto concerneva i *tera* o « templi » (buddhisti), ossia il Buddhismo.

Questa tendenza a isolare il shinto restaurato, a creargli una posizione speciale ed unica, si esplicò anche in seno al Shintoismo stesso, con la separazione del « puro shinto » da quel Shintoismo del tutto diverso che è il cosiddetto *shuha shinto* o « shinto delle sètte ». Infatti, contemporaneamente e corrispondentemente all'irrigidirsi del puro shinto nella sua nuova posizione ufficiale (classificazione e graduazione di tutti i santuari shintoisti in dodici categorie, abolizione del sacerdozio ereditario e trasformazione dei sacerdoti in funzionari dello stato classificati secondo la categoria del santuario cui erano addetti), avvenne che, alimentato da certe correnti oscure e profonde dell'anima religiosa giapponese presenti *ab antiquo* nel Shintoismo (25), e già tramandate nel Ryobu-Shinto, ma ora rimaste fuori del Shintoismo restaurato, fiorì in seno a talune associazioni popolari — esistenti da tempo con carattere tra religioso e profano (organizzazione di pellegrinaggi e ascensioni periodiche alle montagne sacre) (26) ed ora riorganizzate con accentuazione del carattere religioso — ed ancor più in certe organizzazioni più schiettamente religiose sorte in parte già all'epoca Tokugawa (il *Tenri-kyo* fondato nel 1839, il *Misogi-kyo* nel 1840 ecc.), in parte di origine più recente (epoca Meiji, dopo il 1868), fiorì, dico, un vasto Shintoismo popolare in cui rivissero quelle tendenze sincretistiche che nel « puro shinto » erano state bandite. Questo Shintoismo « impuro », che già nella sua organizzazione di tipo settario rivelava l'influenza del Buddhismo, che nel pantheon delle varie sètte annoverava bensì molti *kami* shintoistici, ma accanto ad essi faceva posto ad altre divinità di origine buddhistica e perfino, a quanto pare, cristiana, che con il Buddhismo e il Cristianesimo aveva in comune la figura di un fondatore storico per ciascuna sètta, la professione di un *credo* di salvazione e lo spirito di proselitismo, fu anch'esso nel 1882 nettamente separato dal « puro shinto » con un altro provvedimento governativo che distingueva nettamente i *jinja* o « santuari » del shinto di Stato dalle *kyokwai*, o « chiese » del shinto popolare, vietando a quest'ultimo l'uso dei *jinja* e abbandonandolo completamente

(25) P. Lowell, *Esoteric Shinto*, « Transactions of the Asiatic Society of Japan », 21, 1893; 22, 1894.

(26) R. Pettazzoni, *La Confessione dei peccati*, I, Bologna, 1929, pag. 188 seg.

all'iniziativa privata, pur sotto il controllo dello stato (nel 1882 furono 6 le *kyokwai* riconosciute; oggi sono 13) (27).

Successivamente, nel 1882 i preti dei « santuari » (*jinja*) delle due prime classi e nel 1884 tutti i preti di tutti i santuari shintoisti furono esonerati dalla predicazione e privati del titolo di *kyodo-shoku* (v. s.), restando così anche nominalmente differenziati dai preti buddhisti.

Finora questa differenziazione progressiva, questa progressiva separazione del « puro shinto » così dal Buddhismo come dal Shintoismo popolare, si risolveva in una sua progressiva esaltazione *come religione* sopra le altre religioni riconosciute. Quando poi la Costituzione del 1889 sancì la piena libertà religiosa per tutti i cittadini giapponesi (art. 28), e nel Giappone non ci fu più nessuna religione di Stato, sorse il problema di conservare tuttavia al Shintoismo la sua posizione di privilegio. Ed ecco come fu risolto.

Come religione, il « puro shinto » era, ed è, — già si disse — un anacronismo, specie di fronte al tipo di religione dominante in Occidente, in quel mondo occidentale cui il Giappone voleva adeguarsi, come nel regime politico costituzionale, così negli altri aspetti della vita e della civiltà, compresa la religione. D'altro lato il shinto è una forza di prim'ordine, un elemento incomparabile di coesione nazionale e politica. Più antico del Buddhismo e del Cristianesimo, risalente per le sue origini alle origini stesse della nazione, il Shintoismo insegna che il paese del Giappone è opera divina, che il popolo giapponese è di origine divina, che la dinastia imperiale — la più antica delle dinastie regnanti nel mondo — discende direttamente dalla suprema divinità del sole. Il patriottismo, il civismo, il lealismo giapponese hanno nel Shintoismo un alleato eccezionale. Mentre i vari nazionalismi e imperialismi d'Occidente trovano nel Cristianesimo, religione supernazionale, una remora e un freno alle loro aspirazioni, in Giappone gli ideali nazionali e imperiali sono perfettamente all'unisono con quella creazione schiettamente e genuinamente giapponese che è il Shintoismo, e ne traggono motivi inesauribili di incitamento, di esaltazione, di entusiasmo. Alla luce di questo entusiasmo la mirabile ascensione del Giappone moderno con le sue vittorie, con la sua gloria e la sua potenza, appare come un segno e una conferma della perpetua e — per la restaurazione del « puro shinto » — rinnovellata protezione degli antichi *kami*, iddii del Giappone e soltanto del Giappone, iddii del popolo giapponese e di nessun altro.

A questo valore unico e insostituibile del Shintoismo il Giap-

(27) 1. Fusokyo; 2. Jikkokyo; 3. Kurozumikyo; 4. Misogikyo; 5. Tenrikyo; 6. Konkokyo; 7. Shinrikyo; 8. Taiseikyo; 9. Shinshukyo; 10. Ontakekyo; 11. Shuseiha; 12. Shintohonkyoku; 13. Taishakyo.

pone non poteva rinunziare. E quando il carattere religioso di esso Shintoismo venne a creare un conflitto tra la sua posizione privilegiata e la proclamata eguaglianza di tutte le religioni, il Giappone rinunziò, ufficialmente, a tale carattere, ossia, rinunziò al Shintoismo come religione per conservarlo come istituzione patriottica e nazionale. Ufficialmente oggi il Shintoismo, cioè il « puro shinto », non è una religione: è una istituzione di Stato che specialmente per mezzo di « feste » patriottiche celebrate da funzionari specializzati (« sacerdoti ») promuove e tien vivi nel popolo i sentimenti di attaccamento alla tradizione nazionale e di devozione al paese e al sovrano. Partecipare a tali cerimonie è un dovere per ogni cittadino giapponese. Né per tale obbligatorietà resta menomata la libertà religiosa, dal momento che il Shintoismo è ufficialmente definito come non-religione. Le religioni hanno un *credo*, hanno un sistema di dottrine fuor delle quali non c'è salvezza, e fanno propaganda di queste dottrine. Religioni sono, in questo senso, il Buddhismo, il Cristianesimo; religione è, nello stesso senso, il Shintoismo delle sètte. Ma il « puro shinto » non ha un *credo*, non fa propaganda, non esercita il proselitismo: dunque non è una religione. Esso lascia perfettamente liberi i giapponesi di aderire all'una o all'altra delle religioni positive e di avere, in fatto di religione, le opinioni più disparate. A nessuna crisi di coscienza religiosa può dar luogo il Shintoismo (di Stato), dal momento che Shintoismo (di Stato) e religione appartengono a piani assolutamente separati. (Nessun giapponese, anche se cristiano, può rifiutare di inchinarsi dinanzi all'imagine dell'imperatore, dal momento che questo atto non è un atto religioso). Dopo aver fatto al « puro shinto » una posizione a parte *fra* le religioni, la stessa tendenza separatista, in cui si esprime una profonda esigenza dello spirito nazionale, andò sino a negarlo come religione, per poterlo innalzare *al di sopra* delle religioni. Il segno esterno, la sanzione più cospicua della nuova definizione ufficiale del Shintoismo di Stato si ebbe nel campo amministrativo, quando, nel 1900, si soppresse il comune « Ufficio dei santuari e templi » istituito nel 1877 e si crearono due uffici distinti — sebbene dipendenti ambedue dal Ministero dell'Interno —: l'uno, l'« Ufficio dei santuari » (*Jinja Kyoku*) per il Shintoismo di Stato, l'altro, l'« Ufficio delle religioni » (*Shukyo Kyoku*) per le varie chiese (*kyokwai*) del Shintoismo popolare (shinto delle sètte), come pure per le varie scuole o sètte del Buddhismo e per le varie denominazioni del Cristianesimo. Nel 1913 l'« Ufficio delle religioni » passò alla dipendenza del Ministero della Educazione, restando così anche burocraticamente distinto dal shintoistico « Ufficio dei santuari », rimasto sotto la giurisdizione del Ministero dell'Interno.

IV.

Religione fino al 1889 — e fin dalle origini remote della nazione giapponese — ha il Shintoismo effettivamente cessato di essere una religione in seguito alla definizione in senso contrario adottata dal Giapone ufficiale? Tale definizione fu suggerita principalmente, come abbiamo visto, dalla preoccupazione di salvare i valori eccezionali del Shintoismo senza intaccare il principio della libertà religiosa e della uguaglianza di tutte le religioni di fronte allo Stato: un principio che il Giappone ha preso, con tutta la Costituzione, dagli Stati moderni occidentali, dei quali ha adottato gli ordinamenti, come in altri tempi adottò quelli dello Stato cinese. Inoltre la definizione del Shintoismo come non-religione servì a togliere il Giappone da quello stato di inferiorità e arretratezza religiosa che il Shintoismo, come religione, gli conferiva, specie in confronto col tipo di religione vigente in Occidente. E fu appunto questo tipo di religione occidentale, rappresentato in Europa e in America dal Cristianesimo — come in Asia del Buddhismo —, che fornì il paradigma per la definizione del *shuha shinto* come religione e — conseguentemente — del « puro shinto » come non-religione. Definizione erronea, perché basata sopra un paradigma parziale: parziale, perché non ammette altro tipo di religione che quello della religione *fondata*, dogmatica, proselitistica e supernazionale, disconoscendo il tipo della religione naturale, nazionale, senza dogmi e senza proselitismo, che è il tipo a cui lo stesso Shintoismo apartiene, e precisamente in quella sua forma pre-buddhistica che nel « puro shinto » si è voluta restaurare. E chi negherà che le antiche religioni degli Egizi, dei Babilonesi, dei Greci, dei Romani siano state veramente delle religioni? Vero è che queste sono religioni morte; ma se una ce n'è, dello stesso tipo, ancor viva — e c'è nel Shintoismo — come si può negarle il carattere di religione? Con ciò è fatta la critica della politica religiosa dello Stato giapponese in questi ultimi decenni: critica storico-religiosa, che non disconosce gli alti ideali nazionali cui tale politica si è ispirata, e solo si domanda se alla realizzazione di quegli ideali essa sia stata la più adatta.

Fatto è che il popolo giapponese ha seguitato e seguita a sentire e a praticare il shinto come religione. E non potrebbe essere altrimenti. Ché la secolare impalcatura religiosa del Shintoismo è ancor tutta in piedi, né vale a distruggerla la nuova colorazione della facciata. Non vale l'interpretazione commemorativa e pedagogica delle feste e celebrazioni shintoistiche ad annullare nella coscienza dei partecipanti il loro carattere originario di riti: riti celebrati da sacerdoti

che non cessano di esser tali pel fatto di esser divenuti funzionari dello Stato, riti che si svolgono con sacrifizi e preghiere agli antichi *kami*, gli esseri divini del mito e della tradizione giapponese, che il culto ufficiale ha esaltato specialmente nel loro aspetto di avi imperiali, ma che non hanno tuttavia perduto l'originario carattere naturistico.

E non solo nella massa del popolo, ma anche tra le persone colte resta vivo il sentimento che il Shintoismo è religione. Vale la pena di riportare le parole di un giapponese eccezionalmente autorevole e competente in materia, di un professore di storia delle religioni della Imperiale Università di Tokyo, Genchi Kato, il quale in un libro pubblicato in inglese nel 1926 afferma esplicitamente — in diretta antitesi con la definizione ufficiale — il carattere religioso del Shintoismo. Il libro, intitolato *The Study of Shinto, the Religion of the Japanese Nation* (Tokyo 1926), ha lo scopo dichiarato (pag. 3) di dimostrare che « il Shinto — tanto il Shinto di Stato quanto il Shinto delle sètte — è veramente una religione, cioè la religione originale del popolo giaponese, o, in altri termini, la religione del popolo giapponese dalle origini sino al tempo presente ». Le conclusioni sono riassunte nell'ultimo capitolo intitolato « Posizione unica del Shinto fra le religioni del mondo » (pag. 202 seg.):

Come abbiamo veduto, il Shinto — particolarmente il Shinto di Stato — a partire dalle origini attraverso tutte le fasi del suo svolgimento è una religione nazionale. Per ciò il Shinto, come religione nazionale, non muore mai, è tuttora e sarà sempre. La religione nazionale della Grecia antica, quella dell'antica Roma, quella dell'antica Babilonia ed Assiria, quella dell'antico Egitto sono tutte scomparse... Il Shinto, invece, non è mai venuto meno. Esso è oggi, come fu ieri, strettamente connesso con la nazione giapponese, inseparabilmente inserito nella vita nazionale dell'unico e medesimo popolo giapponese. È vero che il Giudaismo e il Brahmanesimo — né il Taoismo può fare eccezione — sono delle religioni nazionali che esistono tuttora presso i popoli rispettivi, ma gli Ebrei di oggi non esistono come nazione, gli Indù oggi non sono quelli dell'epoca Brahmanica anteriormente al Buddhismo, e il Taoismo non è la religione nazionale della Cina sottoposta ad un'unica e medesima dinastia. Si può dire che non c'è nessun'altra religione che allo stesso modo del Shintoismo esista tuttora come religione nazionale in intima connessione fin dalle origini con la medesima nazione e con la stessa dinastia. Ciò è dovuto alla permanenza continua della vita nazionale del popolo giapponese sotto la sovranità della medesima dinastia.

Il Shinto, religione nazionale del Giappone, procede di pari passo con la nazione che gli diede origine. La nazione si ritiene coeterna al cielo e alla terra: così la religione, inseparabile dalla nazione, fin che questa dura, non verrà mai meno. Questo aspetto speciale del Shinto, che possiamo chiamare la sua continuità ininterrotta, è una delle sue caratteristiche. Un

osservatore superficiale probabilmente dirà che una religione nazionale è arretrata al confronto delle religioni universali; cioè, che le religioni nazionali dell'antica Grecia e di Roma antica, nonché quella degli Ebrei, sono state tutte soppiantate da quella religione universale che è il Cristianesimo, molto più progredita di tutte quelle religioni nazionali, o, in altri termini, che il monoteismo cristiano ha superato il politeismo pagano della religione greca e romana, che le religioni politeistiche nazionali sono inferiori alla religione universale monoteistica, e che questo è anche il caso del Shinto, religione nazionale del Giappone.

Ma a parer mio questo modo di vedere contiene bensì una parte di verità, ma non tutta la verità. Il Shinto ha una fase speciale del suo sviluppo che non è paragonabile con le religioni nazionali dell'antica Grecia o dell'antica Roma o di qualsiasi altro paese dell'antichità. Sebbene esso sia un politeismo attraverso tutta la fase della sua evoluzione, non senza uno spunto di monoteismo ed enoteismo..., il Shinto, pur essendo nella sua origine una religione della natura, ha assunto nella sua evoluzione un carattere spiritualistico e idealistico, e non ha mai mancato d'inculcare il culto della sua divinità *in ispirito* e *verità*. Esso ci ha dato il principio etico fondamentale della « sincerità » o « fedeltà », in altre parole, della « dirittura », proprio come il Buddhismo insegna la « benevolenza incondizionata » e il Cristianesimo predica l'« amore universale ». Se, nel giudicare se una religione è o non è più elevata di altre religioni, si può tener conto della *qualità*, anziché della *quantità* del divino (intendo la credenza in un Dio unico di fronte alla credenza in molti Dei), noi possiamo con buone ragioni concludere che il Shinto, restando politeistico dal principio alla fine, si è fatto sempre più spiritualistico e idealistico, nonché etico-intellettualistico, nel lungo corso del suo sviluppo, svolgendo nelle sue dottrine un principio etico-religioso chiamato « sincerità » o « dirittura », non inferiore al principio etico-religioso cristiano dell'amore né a quello buddhistico della incondizionata benevolenza. Questo è il lato splendido e l'aspetto elevato del Shintoismo, che nessuno ha mai messo prima in evidenza nel modo che io, studioso imparziale di religione comparata, ho qui, per amore della verità, cercato di fare.

...Il Shinto come religione teantropica ha culminato nel Mikadoismo o culto del Mikado o Imperatore del Giappone come divinità tanto durante la sua vita quanto dopo la sua morte... In ciò sta anche attualmente, a mio giudizio, l'essenza o la vita del Shinto, inseparabilmente congiunta con gli ideali nazionali del popolo giapponese. Il patriottismo, o lealismo giapponese, comunque si voglia chiamarlo, in realtà non è semplice patriottismo o mero lealismo, come s'intende nel senso ordinario della parola, cioè nel senso puramente etico del termine: è qualche cosa di più: è l'elevato entusiastico sentimento di abnegazione del popolo giapponese verso il suo augusto Sovrano considerato come qualche cosa di divino, che lo rende capace di offrire ogni cosa, anche la più cara, volonterosamente, cioè di sua propria spontanea iniziativa, di sacrificare non solo le sue ricchezze o proprietà, ma la sua vita stessa per amore del suo Sovrano divinamente grazioso, come ben dimostrò l'esempio del venerato generale Nogi e della contessa Nogi: tutto ciò non è altro che la manifestazione attuale della coscienza religiosa del popolo giapponese. Tale sentimento è veramente caratteristico del Shinto come religione. Si potrebbe definirlo, come felicemente fa

Lafcadio Hearn, « la religione del patriottismo », sebbene, com'egli confessa francamente, la incomparabile elevatezza della concezione religiosa della fedeltà coltivata dal popolo giapponese nazionalmente uno è tale che una parola così trita come « patriottismo » è assolutamente impotente ad esprimerla...

Così noi vediamo che l'essenza o vita del Shinto è ancor oggi espressa nel particolare patriottismo religioso del popolo giapponese glorificante il suo Imperatore come centro della fede. Per ciò noi osiamo definire il Shinto, la cui essenza vitale non è mai venuta meno, ma è, anzi, potentemente ed incessantemente operante nel cuore e nella mente del popolo giapponese, così: L'essenza vitale del Shinto si manifesta nella espressione di quell'eccezionale spirito di devozione nazionale del popolo giapponese che non è semplicemente moralità, ma è la sua religione, culminante nel Mikadoismo, cioè nella sua propria speciale forma di lealismo o patriottismo verso l'Imperatore, che è insieme capo politico e guida religiosa in un regime costituzionale e tuttavia teocratico-patriarcale. Dove si vede che nel Giappone sussiste tuttora il fatto singolare della unità di osservanza religiosa e di governo politico, o *Saiseiichi*, unità che non è mai stata scissa o interrotta (28).

Il carattere religioso del Shintoismo, e in ispecie del « puro Shinto », è qui affermato in modo che non potrebbe essere più esplicito, e precisamente in funzione del suo spirito nazionale. C'è, anche qui, la preoccupazione patriottica di porre il Shintoismo alla pari col Buddhismo e col Cristianesimo, come una delle « tre religioni attuali del mondo » (pag. 214); ma la parificazione è fatta in nome di quel principio della « fedeltà » e « dirittura » che è semplicemente la sublimazione etico-religiosa dell'ideale patriottico culminante nella dedizione illimitata al Sovrano ed esplicantesi — in forma concreta — nella venerazione di lui come essere divino. Il Shintoismo è qui dunque riconosciuto come religione secondo la sua vera natura, per quel ch'esso è realmente, cioè religione della patria e della salvezza della patria, nonostante la tendenza ad avvicinarlo idealmente a quell'altra forma di religione che storicamente ha prevalso nel mondo: la religione dell'uomo e della salvezza dell'uomo.

RAFFAELE PETTAZZONI.

(28) Quanto alla « secolarizzazione » del Shinto — cioè all'« opinione che il Shinto non sia punto una religione, ma piuttosto un repertorio di cerimonie di Stato e di etica nazionale, quelle eseguite generalmente nei santuari shintoistici, questa inculcata nelle pubbliche scuole » — l'Autore la spiega col fatto che « nel Shinto di Stato, dove predomina l'espressione teantropica della religione, come predominò nelle religioni antiche di Grecia e di Roma, l'oggetto del culto è un sovrano secolare, in carne ed ossa, onde il Shinto, religione nazionale non proselitistica, ha un carattere, per così dire, mondano, in contrapposizione al Buddhismo, il quale, pur essendo anch'esso una religione teantropica, è universale, individualistico, propagandistico... ».

FEDERICO NIETZSCHE E L'ITALIA

Non conobbe Nietzsche nella sua travagliata ed operosa giovinezza nessuna rivelazione precoce di quella Italia dei sogni e delle fantasie che aveva sedotto l'anima di un Byron, di un Goethe e di uno Stendhal.

Nel suo epistolario (1) non incontriamo innanzi al 1872 nessuna allusione all' Italia, salvo un cenno fugace, in una lettera scritta l'11 novembre 1869 all'amico Ervino Rohde, il quale compì verso quell'epoca il suo primo viaggio in Italia e non tralasciava di comunicare a Nietzsche le sue impressioni entusiastiche sull'arte e la civiltà italiane.

Il primo soggiorno di Nietzsche in Italia è nell'autunno del 1872. Occupava egli in quell'epoca la cattedra di filologia classica all'Università di Basilea. Consigliato dal suo vecchio amico Jacopo Burckhardt, decise di passare qualche settimana delle vacanze universitarie in una città dell'Italia settentrionale vicina al confine elvetico. Capitò a Bergamo, deliziosa città montanara che guarda dal suo piedistallo alpestre la vasta pianura lombarda e domina la vallata smeraldina del Brembo. Ma il suo soggiorno colà non fu di lunga durata. Ne andò presto via, sbigottito da questa — come egli chiama — « femminilità », « morbidezza » del paesaggio italico, che forse troppo contrastava con i suoi gusti di nordico, avvezzo ai grigi e velati orizzonti della natìa Turingia. « È un senso repentino d'avversione contro l'Italia, che mi fece tornare presto in alta montagna » — scrive Nietzsche a M. Meysenbug da Basilea (1872).

Lasciato Bergamo, cerca un rifugio a Spluga, ove l'aria fresca e sana di montagna rende un po' di salute al suo corpo ed anche un po' di serenità al suo spirito turbato. La sua prima breve gita a Bergamo, la ricorda in una lettera indirizzata all'amico Freiherr von Gersdorff, in occasione del viaggio di quest'ultimo in Italia (18 ottobre 1872).

(1) I brani delle lettere nietzshiane riportati in questo saggio sono tradotti da me dal testo originale (*Gesammelte Briefe von Fr. Nietzsche*, ed. da P. Gast e Arth. Seidl, Berlin-Leipzig, 1900, I-IV, v. v.).

Intanto riceve Nietzsche nel suo eremitaggio alpestre una affettuosa lettera da quella sublime creatura che era la non più giovane Malvide Meysenbug, la quale venne a fissare nel 1872 il suo soggiorno a Firenze, città del suo sogno lungamente vagheggiato. Malvide conosceva già di nome il giovine pensatore tedesco e ne ammirava sinceramente la prima opera sull' *Origine della tragedia*, accolta ostilmente nella sua patria, ma di cui una recensione assai benevola era stata pubblicata proprio allora su una rivista italiana (« Rivista Europea » di Firenze). Ammiratrice appassionata dell'Italia, Malvide accolse con certo dispiacere le parole poco lusinghiere di Nietzsche circa le sue impresisoni italiane. Gli rimproverava la fretta con cui abbandonò l'Italia senza aver tentato di approfondire la conoscenza di questo paese. Descrive lungamente la mitezza delle sue stagioni, la fulgida luce del suo cielo, lo splendore e la poesia della sua arte (1873). L'amorevole insistenza con cui Malvide torna ad esaltare l'Italia, rompe finalmente il ghiaccio e riesce a comunicare a Nietzsche la commozione che la dominava. Immerso nei suoi primi dubbi, risentendo i primi attacchi di quella oscura e incurabile malattia che gli doveva riuscire più tardi mortale, assorto nelle sue seccanti occupazioni professionali nel clima grigio della città erasmania. Nietzsche comincia a sentire il fascino di quei lontani paesi meridionali, che esso non aveva ancora avuto l' occasione, nè di conoscere, nè di amare (2).

Gli riesce perciò assai gradito l'invito di Malvide di passare in sua compagnia qualche mese delle sue vacanze universitarie — sia a Fano Adriatico, sia a Sorrento. Il dolce nome di « Fanum Fortunae » suona quasi come musica agli orecchi dello scrittore malato, lo fa sorridere e sperare.Ciò che lo decise finalmente a rompere ogni ulteriore indugio e a precipitare la sua partenza per l'Italia, fu la sua delusione degli spettacoli di Bayreuth e la definitiva rottura con Riccardo Wagner.

Nell'ottobre 1876 vediamo Nietzsche prender finalmente la via di Napoli, dove lo aspettava la premurosa amica, che gli aveva preparato a Sorrento un villino preso in affitto per tutta la stagione invernale. La città partenopea — chiassosa ed esuberante — non piacque dapprima al nostro filosofo. Ma la magnifica baia di Posillipo vinse presto questo primo turbamento e conquistò subito la sua anima difficile e generosa.

Il soggiorno di Nietzsche a Sorrento fu un avvenimento felice della sua vita. Nella Villa Rubinacci, attorno all'ospitale padrona si

(2) Nelle sue lettere a Gersdorff e Rohde (1872) N. dà notizia di questa recensione, aggiungendo: « Das ist hübsch und symbolisch! ».

radunò un'accolta di uomini eletti per la loro cultura e per il loro ingegno, formando una specie di « coenogium » laico: oltre Nietzsche stesso, vi erano, il dottore Paolo Reè, l'autore di un libro sull'*Origine dei sentimenti morali* — spirito freddo e scettico che ebbe una notevole influenza — durante questo primo periodo della sua vita intellettuale sul nostro filosofo — ed il giovine infelice Alberto Brenner, discepolo basilese di Nietzsche, che venne in Italia minato dalla tisi e vi trovò la sua morte prematura. Si leggevano insieme gli storici greci, Burckhardt, Michelet, si discuteva a lungo su varii problemi di storia e di cultura.

Ma la testa e gli occhi ammalati non gli danno tregua neanche qui e spesse volte lo traggono in disparte e costringono alla solitudine. Ne dà notizia dolorosamente in una lettera a M.me Louise O. (dicembre 1876): « Nel nostro piccolo circolo c'è molta meditazione, amicizia, speranza — in poche parole viviamo insieme un'attimo di felicità; e ciò io sento malgrado molte sofferenze e le peggiori prospettive per la mia salute ». Se ne consola in un'altra lettera indirizzata a Gersdorff (marzo 1877), citando un vecchio motto italiano: *Va bene, pazienza* (3).

Il frutto di questo lungo intermezzo sorrentino fu il suo libro: l'*Umano, troppo Umano*, meditato e abbozzato durante le lunghe passeggiate « in mezzo ai giardini d'aranci », sotto la lieta carezza della brezza tirrena. Il dolce idillio sorrentino finisce nella primavera del 1877. Temendo i nefasti calori estivi Nietzsche affretta la sua partenza per il Nord, invano ritenuto e compianto dalla buona Malvide. Dopo varie e non tutte liete peripezie del viaggio, raggiunse, nel maggio, di nuovo le sue Alpi predilette. Della sua traversata dell'Italia fa parte a Malvide in una sua lettera, nella quale parla — tra l'altro — con grandissima ammirazione di Genova, città che subito lo attrasse e che lo ebbe più tardi per ospite durante parecchi inverni.

Visitando il palazzo Brignole, il filosofo si estasia davanti alla statua equestre di un principe di questo nome, in cui trova « tutta la fierezza di questa stirpe bellicosa » — « spettacolo edificante » — dice — « per tutta la gente depressa e stanca ». Tra i quadri delle gallerie genovesi ne trova pochissimi degni d'ammirazione. Gli piacciono — tra gli altri — alcune tele di Rubens e di Van-Dyck, e — tra le opere italiane — una « Cleopatra » di Guercino. Il rimanente gli

(3) In italiano nel testo. « Parole — spiega N. — pronunciate dal nipote di un Papa, allorchè gli sbirri della giustizia vennero a cercarlo per condurlo all'estremo supplizio ». Le frasi italiane ricorrono non di rado nell'epistolario nietzscheano. Credo però che — nonostante il suo lungo soggiorno in Italia — il filosofo tedesco non acquistasse mai una conoscenza profonda di questa lingua (*Ich bin keln Sprachenmensch*, dice egli stesso) e non la parlasse nè scrivesse mai scioltamente.

fa l'impressione di cose fredde e manierate. Da questa prima calata dello scrittore nordico tra la gente italica all'epoca, in cui egli — dopo aver definitivamente rinunciato alle sue funzioni professionali all'Università di Basilea, fisserà per sempre in Italia la sua residenza (febbraio 1880) — passarono ben tre anni, senza che Nietzsche abbia mai messo piede in questo paese. Gli viene — è vero — in mente una volta di tentare una gita in Italia; ma se ne astiene, ricordando che « l'aria italiana gli toglie l'energia, lo rende fiacco ed apatico » e che solo nelle sue Alpi si sente « invincibile », soprattutto quando si trova solo e « non ha altro nemico da combattere che se stesso ». (*Lett. a Meysenbug*, 1877).

* * *

L'inverno 1879-80 fu una delle epoche più terribili per la salute fisica e morale del filosofo. Nietzsche raggiunse allora l'età di trentasei anni. Aveva completato le sue prime indagini sulla « morale », facendo seguire dappresso alla pubblicazione de l'*Umano, troppo Umano* quella de l'*Alba Mattutina* e del *Viandante e la sua Ombra* (1879), di cui molti anche in Italia conoscono gli arditi aforismi, precetti e punti interrogativi. Viveva nella continua tensione, logorato senza pietà da un male oscuro ed implacabile. Le sue opere recentemente pubblicate gli procurarono scarsi consensi. Malgrado qualche inatteso cenno di solidarietà e d'incoraggiamento avuto da non numerosi amici, sentiva allargarsi intorno a sè il cerchio della solitudine, di quella solitudine che un giorno gli sembrerà insopportabile e mortale. Scriveva allora all'amico E. Rohde: « Il mio stato è ridiventato terribile; le mie torture sono atroci. *Sustineo-astineo* e me ne meraviglio io stesso ». (L., 28 dic. 1879).

In quest'inverno ricolmo di sofferenze — ove spesso la fine gli sembrava imminente — riceve una lettera gentile e calorosa da un giovane musicista tedesco, noto sotto il pseudonimo di Peter Gast, autore di un'opera: *Il Leone di Venezia*, anche ora pressoché ignota ai palcoscenici tedeschi e stranieri.

Negli ultimi anni della vita di Nietzsche egli fu quasi l'unico amico e interlocutore del filosofo e questa venerazione amichevole la prolungò al di là della tomba, curando con devota abnegazione le stampe del carteggio nietzscheano. Scelse il Gast la città della laguna per sua residenza permanente e nella lettera sopraccennata, invitava Nietzsche a venire a passare qualche giorno in sua compagnia — sperando che il soggiorno in una città da lui stesso tanto amata, unito alla sue cure premurose non avrebbero potuto non esercitare un influsso benefico sulla salute e sullo stato d'animo del filosofo.

Credendo prossima la fine Nietzsche declina dapprima la calorosa offerta del Gast, e si accinge alla partenza per la città natìa, onde far gl'ultimi conti con la vita. Ma nella primavera un lieve miglioramento nelle sue condizioni di salute lo fa cambiare d'opinione. Accetta l'invito e parte per Venezia. Era lusingato forse — come tanti infermi — dalla speranza di ritemprare in un'aria propizia le sue forze sperdute? Sperava forse che avrebbe potuto trovare colà la pace invano cercata altrove; che lo stesso suo spirito offuscato e depresso sarebbe stato rischiarato dal sole veneziano? Comunque, eccolo — dopo una breve sosta a Riva sul Garda — per la prima volta nel cerchio magico della laguna. Era il 13 marzo 1880.

Nietzsche non era un turista qualunque, che non cerchi se non sensazioni esteriori, spinto magari dalla vanità di vedere le cose « famose ». Egli cercava anzitutto stabilire vincoli di simpatia intima tra la sua personalità e l'ambiente circostante, scoprire le traccie del passato di un paese, rivivere le emozioni della sua storia. Scorge in Venezia gli ultimi vestigi della forza e dell'intolleranza di una aristocrazia secolare, « istituto volontario o involontario d'allevamento e di miglioramento creato dagli uomini, che volevano ad ogni costo far trionfare la propria specie », e la paragona per questo all'antica πόλις ellenica (4).

Ritrovando d'un tratto nell'ambiente lagunare se stesso, traendo dalla semioscurità delle sue calli un sollievo insperato agli occhi insofferenti di luce, scrive queste parole memorabili che suonano come un canto lirico di liberazione e di salvezza.

« Quando sopravviene una prima aurora di guarigione e di sollievo — noi umiliamo senza riconoscenza la fierezza che ci aveva fatto per l'innanzi sopportare il dolore, ci trattiamo da ingenui e da sciocchi — come se ci fosse accaduto qualche cosa di singolare! Noi guardiamo rinnovati gli uomini e la natura con desiderio; le luci temperate della vita ci riconfortano, la salute ricomincia in noi il suo giuoco magico. In questo stato non si può sentire la musica senza piangere » (5).

In questo stato di *détente* spirituale e fisica si comprende come Nietzsche accolga con avidità le voci magiche che gli giungono da questo ambiente prodigioso.

Trovato alloggio al Palazzo Berlendi (Fondamenta Nuove) si rimette subito al lavoro, comincia — gli occhi coperti da una benda protettrice — a dettare al suo servizievole e premuroso Gast le pagine di un nuovo libro, che vuole dapprima intitolare — titolo di gra-

(4) *Al di là del bene e del male*, c. IX, 262.
(5) Halevy, *La vie de F. Nietzsche*, pag. 197.

titudine e di ricordo! — *All'Ombra di Venezia*, ma che uscirà invece fra due anni sotto il nome oramai illustre: *La Gaya Scienza*.

La posizione unica ed originale di Venezia, con le sue centinaia di ponti, d'isolette e di canali sembra a Nietzsche un vero simbolo per tutte le anime fiere e solitarie. « Cento profonde solitudini — scrive nell'aprile 1884 durante la sua seconda visita a Venezia — formano quell'insieme che si chiama Venezia. Da ciò deriva la sua magìa. È un vero simbolo per gli uomini dell'avvenire ».

« In fondo in fondo è l'unica città al mondo — ribadisce Nietzsche in una lettera a Gersdorff (9 aprile 1885) — che io veramente ami ».

« Venezia e voi, caro Maestro — scrive il filosofo da Nizza a Gast (1885) — siete indissolubilmente legati nell'anima mia. Nulla mi piace più del vostro gusto ostinato per codesta città. Quante volte ho pensato a voi in questi tempi, leggendo le memorie del vecchio De Brosses (1739-40) intorno a Venezia... ». La vita « mondana » e convenzionale in una insipida pensione nizzarda di secondo ordine ha colmato Nietzsche di sazietà, il grigio umor gli dà voglia di « sputacchiare qualcheduno in faccia ».

Ma — continua N. — quando sarò a Venezia, con voi, allora sarà bell'e finita con la « cortesia » e altre « maledizioni nizzarde »! Non dimentichiamo — così finisce la lettera — di mangiarvi i *baicoli!*

Passeggiando nelle ore mattutine oppure sull'imbrunire sotto i portici del Palazzo Ducale, Nietzsche sembrava dimenticasse per un momento la « maledetta civiltà europea » e il « pesante Impero » (Reich) contro il quale — come è risaputo — soleva avventare le sue freccie acute. « Come si sta bene qui — confessa il filosofo — si può dimenticare il fosco Impero, il *nostro!* Non diffamiamo la nostra Europa: essa ci offre ancora dei bei rifugi! È il mio più bel giardinetto di lavoro, questa piazza S. Marco! ».

« A Venezia sono felice — scrive alla sorella (1885) — poichè si può senza troppa fatica viverci alla giapponese. Tutto il resto dell'Europa è pessimista e triste ». Di tanto in tanto torna Nietzsche alla pace della laguna — e gli piace di sperdersi nelle calli tortuose ed intricate, non sdegna di assidersi nelle più umili trattorie in mezzo al popolino gaio e gagliardo — e questi rumori indescrivibli — dolci e musicali — che colpiscono colla loro schietta e discreta soavità non lo distraggono dai suoi pensieri in gestazione, i quali sembrano anzi maturare più presto, riuscendo — liberati dal peso di sedentarie abitudini — più armonici, più acuti, più potenti in quest'atmosfera tanto insolita per il lavoro di un pensatore... Non dimentichiamo che all'incanto di Venezia deve Nietzsche la sua *Gaya Scienza*, libro di in-

tima, istintiva, gaiezza, chiaro e mite come un giorno d'autunno! Anche la sua *Filosofia dell'avvenire* purtroppo non ultimata (*Volontà di Potenza*) — opera che Nietzsche voleva intonare ai giuochi di luci e di ombre, far logica e luminosa, ma non priva altresì di certi sottintesi misteriosi, di certi sfondi pittorici, che vorrebbe somigliasse insomma alla sua città prediletta — si è sprigionata dalle lunghe meditazioni nella multicolore penombra veneziana.

Venezia — agli occhi di Nietzsche — non è poi solo città di favolosi tumultuanti ricordi: ha un'anima e quest'anima è fatta di musica e di colori. Pare predisposta a far nascere nel suo seno una musica *nuova*, la musica *mediterranea*, piena di grazie leggiere, di tocchi fantastici, di melodie luminose. Indispettito contro il *caos* tonale tedesco, contro la polifonia wagneriana (« dumpfes deutsches Tongedräng ») il filosofo sogna una musica che sappia sciogliere come per incanto nel suo ritmo il peso della vita e il giogo delle passioni, una musica solatìa, amorosa, pienamente libera e nel contempo severamente ordinata (« in vollkommener Ftreiheit unter dem Gesetz ». (L. a C. Fuchs, 14 apr. 1888). Tale musica, ignorata nel Nord germanico — non è possibile secondo lui che al di là delle Alpi, e « quando dico al di là delle Alpi — scrive — dico veramente soltanto Venezia. Se cerco un'altra parola per dire « musica », trovo sempre soltanto la parola « Venezia » (6).

« Più si invecchia — grida in una lettera a E. Rohde (23 febbr. 1886) — più acuta diventa la nostalgia della musica, e come quel re Saul — sento la fortuna d'aver avuto dal Cielo una specie di David! Un uomo che mi somiglia, cioè *profondement triste* (7), non può sopportare a lungo la musica di Wagner... Potrebbero forse vivere queste anime malinconiche e folli: Galiani e Stendhal — se non avessero avuto il primo Piccini, l'altro Mozart e Cimarosa?... Noi abbiamo bisogno del Mezzogiorno, del sole ad ogni costo... vogliamo l'innocente beatitudine e la tenerezza mozartiana! ». Quest'uomo, da cui attende Nietzsche la « mediterranizzazione » della musica europea è — manco a dirlo — sempre il buono Gast. È a lui che il poeta filosofo dedicò la sua canzone intitolata appunto: *Musica meridionale*, scritta a Venezia nel 1884. (« Il tuo suono mi punge come uno strale... »).

La città lagunare fu ricca — per Nietzsche — di altre suggestioni poetiche. Nella sua *Mein Glück* (La mia felicità) egli parla di un meriggio veneziano, dei marmi della basilica di San Marco, sfavillanti al sole, del gaio volo di colombi.

(6) *Ecce Homo*, pag. 47.
(7) In francese nel testo.

* * *

Un'altra città italiana, a Nietzsche altrettanto cara quanto Venezia, fu Genova.

Nell'ottobre 1880 Nietzsche lasciò Sils-Maria in Engadina, dove soleva ripararsi dagli eccessivi calori estivi, per recarsi in Italia. Si fermò qualche giorno a Stresa sul Lago Maggiore. Ma la graziosa cittadina non lo attrasse, e quindi egli proseguì il suo viaggio per la Liguria. Genova era già nota a Nietzsche per una breve permanenza della primavera 1877. Anche questa volta la « superba » gli è prodiga del suo sorriso luminoso. Nietzsche decide di restarvi per un lungo soggiorno. Ai suoi gusti semplici da « spartano » basta una modesta camera in soffitta, in cima ad una scala di oltre cento gradini, in Salita delle Battistine, N. 8, dove — spero — ci sia adesso una targa commemorativa. Colà vive e lavora solo, senza amici, in mezzo ad un popolino umile ed affaccendato di cui quasi ignora la lingua e che di lui altro non sa all'infuori che è « un professore tedesco ». Quando viene la sera, preferisce « star al buio per risparmiare la sua vista debole, e la povera gente, che ignora le sue regole d'igiene, vi scorge il segno di una eccessiva parsimonia e sussurra non senza una punta d'ironia: « Il professore è troppo disagiato per bruciare candele ». Nei momenti brutti, allorchè le solite emicranie lo torturano, la gente si dimostra premurosa nel prodigargli aiuti e cure.

Ma non bastava di certo la compassione degli umili inquilini della Salita Battistini — che lo chiamavano col sicuro intuito popolare « il santo tedesco » — a lenire le sue sofferenze più ancora morali che fisiche, ad attenuare quel senso di solitudine, che lo invade a volta a volta e del quale fa cenno all'amico Gersdorff in una straziante lettera del 24 marzo 1881!

Le sue giornate genovesi Nietzsche le divide tra poche letture, molte meditazioni, passeggiate lunghe e solitarie mattina e sera. Appena levato il sole, va su una roccia solitaria vicina alle onde, vi si distende sotto l'ombrello « immobile come una lucertola » al cospetto del ridente golfo ligure. Anche verso l'ora dell'*Ave Maria* cerca il silenzio del mare e questo « immenso mutismo » lo sorprende come una cosa bella e crudele « e fa dilatare la sua anima » (8).

Le alture che sovrastano alla città lo tentano altresì per gli orizzonti sconfinati che di colà si schiudono all'occhio. « Vi sono già finora i momenti — scrive a Gersdorff (marzo 1881) nei quali io cammino per i colli genovesi, lanciando al mare gli sguardi, come forse una volta il santo Colombo li lanciava da qui, cercando a scoprir l'avvenire.

(8) D. Halevy, pag. 199.

La città stessa offriva allo sguardo penetrante di Nietzsche materia interessante per le sue osservazioni psicologiche. Come Stendhal, era Nietzsche tentato da tutti quei paesi italiani, dove è viva ancora la sensazione di un passato operoso e creativo, di una età esuberante di forza e di salute, di costumi franchi e brutali. I palagi alti e fieri, eretti da mercanti corsari, da temerari esploratori di mari e di ricchezze, alla propria gloria non hanno per lui segreti.

« Ho contemplato per un buon tratto di tempo questa città — così inizia in una sua lirica evocazione della *Gaya Scienza* — le sue case ed i suoi giardini, e devo dire finalmente: ora vedo il volto delle generazioni passate. Tutta questa regione è seminata di effigie di arditi e di domatori. Essi hanno vissuto, ed hanno voluto sopravvivere — ciò mi insegnano essi stessi con le loro case, costrutte e addobbate non per un'attimo fuggente, ma per secoli: essi glorificavano la vita sebbene fossero spesso cattivi con sè medesimi... Tutta codesta contrada è pervasa dal superbo ed insaziabile egoismo di una razza bramosa di bottino — e nello stesso modo che questi uomini non riconoscevano nessun limite alla loro espansione nello spazio — e scoprivano un nuovo mondo accanto al vecchio — così pure a casa loro ognuno si ribellava contro ognuno, cercando di innalzare la propria personalità tra sè e i suoi vicini... Considerando il modo di fabbricare del Settentrione, si scorge l'impero di una legge generale, l'aspirazione all'ordine e alla disciplina. Qui, invece, ad ogni svolto, si scopre la sfrenata individualità di un uomo, che conosce il mare, la ventura, l'Oriente — avverso al giogo della legge e che tiene in fastidio il suo vicino — che sfida tutto ciò che è fondato e che è diventato canuto con un occhio invidioso; poichè egli vorrebbe — con una meravigliosa accortezza — *rifare* tutto, almeno colla propria fantasia, mettervi dentro la sua mano e il suo spirito — non fosse che per un breve momento di un pomeriggio di sole, allorchè la sua anima insaziabile e malinconica sente la sazietà della vita, ed il suo occhio veder altro non vuole che segni della propria creazione » (9).

Un luogo prediletto di Nietzsche fu il Camposanto di Staglieno, dove egli soleva trascorrere delle ore nel raccoglimento e dove gli venne l'ispirazione di molte sue poesie (composte per lo più nel 1882: *Amorosissima*, *Pia caritatevole*, *amorosissima*, epitaffio scritto per una tomba di fanciulla ecc.).

La riviera ligure — Rapallo e i suoi dintorni (Ruta) sono circondati nello spirito di Nietzsche da una luminosa aureola, come luo-

(9) *Fröhliche Wissenschaft*, 291. Si confronti il concetto della vita passata italiana qui espressa con le famose stendhaliane nostalgie medievalistiche (*Le danger courait les rues...*).

ghi che videro il prodigio di una nascita miracolosa; qui difatti nel piovoso e rigido inverno 1882-83 è nato il suo maggiore poema: il *Zaratustra* (10).

Nell'estate del 1882 Nietzsche lasciò la sua amata riviera ligure per tentare una infelice gita marittima a Messina (questo estremo Mezzogiorno tentava come una eterna promessa il suo spirito avventuroso), pericolosissima per la sua salute scossa e che per poco non finì con una grave malattia.

Colà scrisse i suoi *Idilli* e alcuni dei *Canti del principe Vogelfrei*, nei quali si sente un alito della brezza mediterranea.

* * *

L'anno medesimo — sull'invito della Meysenbug — visitò Roma, dove si radunava allora nell'inverno l'eletta e colta società internazionale — e dove si incontravano Liszt, Lenbach, la contessa Dönhof-Minghetti ecc. Il pensiero della buona Malvide fu certamente di costringere il filosofo a rompere una buona volta il cerchio della solitudine nella quale egli volontariamente si era rinchiuso, e di farlo conoscere da uomini, i quali — essa sperava — potessero comprendere ed apprezzare la sua opera. Ma avvezzo alle sue montagne e agli aspri e non divisi ozî della sua vita solitaria, Nietzsche sembra ricavasse ben poco dalla comunione spirituale con la società romana, la quale sembra prestasse poco ascolto alle sue oscure e complicate idee.

« Roma — città ch'è la meno adatta della terra per il poeta di *Zaratustra* e ch'io non avevo scelto di mia volontà, confessa Nietzsche — mi spiacque straordinariamente » (11).

Sono forse i ricordi storici, connessi alla culla del cristianesimo che determinarono nell'animo di Nietzsche una specie di avversione violenta? Ad ogni modo, rifugiandosi ad Aquila, egli ha presente nel suo spirito il grande fondatore della città abruzzese, l'« ateo » Imperatore, che gli piace annoverare tra i suoi antenati spirituali. « Volevo andare ad Aquila — dice — che rappresenta l'idea *contraria* a quella di Roma — e che fu fondata per inimicizia contro Roma, precisamente come io fonderò un giorno un luogo in memoria di un ateo e nemico della Chiesa *comme il faut*, di uno dei miei più stretti parenti, del grande Imperatore di Casa Hoheustaufen — Federico Secondo » (12).

Eppure in questa Roma a lui tanto antipatica il filosofo trovò dei momenti di lirico raccoglimento e di dolce malinconia. Dopo

(10) Cfr. *Ecce Homo*, pagg. 94-5. In una lettera a Seydlitz (1888) chiama Rapallo « luogo sacro », « angolo dimenticato di felicità ».

(11) *Ecce Homo*, pag. 98.

(12) Ibid.

tante vane ricerche di un posto solitario — quando Nietzsche fu sul punto di chiedere persino al Palazzo del Quirinale « se non avessero una cameretta tranquilla per un filosofo » — il caso gli fece trovare una stanzina alla meglio con le finestre sulla piazza Barberini. Qui, su di una loggia alta da cui si domina la città eterna, sgorga da quest'anima traboccante di genio e di dolore — accompagnato dal suono della fontana berniniana — quel canto lirico ebbro di desiderio e di disperazione — che sarà poi inserito nel suo poema maggiore: *Io sono luce: oh se fossi notte!...* ».

* * *

Gli ultimi anni della vita di Nietzsche (1882-88) furono passati tra la montagna elvetica, la riviera francese e la capitale piemontese. Se le eccelse vette dell'Engadina lo attrassero per la loro selvaggia ed idillica solitudine, Nizza lo sedusse con le « gamme dei suoi colori africani » in fiero contrasto « con gli stupidi paesaggi nordici ». Anche il Lago Maggiore che l'autore di *Zaratustra* vide dapprima senza simpatia, finì col produrre su di lui un'azione affascinante. Lo chiama il « Mediterraneo ridotto », lo trova più bello della riviera e si domanda: « Come mai ho messo tant'anni a scoprirlo? ». Ma la città per la quale ebbe una tenerezza senza limiti, un'affetto quasi paradossale, fu Torino.

« Conoscete Torino? — scrive lo scrittore il 14 aprile 1888 a C. Fuchs. È una città secondo il mio cuore. Forse l'unica. Tranquilla, quasi festosa. Paese classico per i piedi e per gli occhi. (A causa del suo superbo selciato e le sue tinte giallo-rossiccie scure che si fondono insieme). Vi è come un alito del buon Settecento! I palazzi parlano a' *nostri* sensi: non sono borgate dell'epoca della Rinascenza. E pensate che dal centro della città si può ammirare le Alpi nevose! Sicchè sembra che le strade filino dritto dritto fino a sboccar nella montagna. L'aria è asciutta, chiara, fino a sublimazione. Non ho mai pensato che una città possa esser tanto abbellita dalla luce. A cinquanta passi da me si trova il palazzo Carignano (1670): è il mio grandioso *vis-à-vis*. Fate altri cinquanta passi e vi troverete dinanzi al Teatro Carignano, dove ora per l'appunto si recita un'opera molto pregevole: *Carmen*. Si può camminare per una buona mezz'ora di seguito sotto le alte arcate. Qui tutto è libero e spazioso (*weit geraten*). Anche sulle piazze situate in mezzo alla città si ha un fiero senso di libertà. Rimango qui fino al giugno senza temer la noia del gran caldo. La vicinanza della montagna garantisce una certa energia e perfino rozzezza ».

Un mese più tardi rincara sul suo entusiasmo in una lettera a Von Seydlitz: « Sapete? Ho scoperto Torino! Torino, una città sco-

nosciuta, n'è vero? Il tedesco vi passa dinanzi senza fermarvisi. Ma io — nel mio indurimento volontario contro tutto ciò che interessa la gente così detta colta — ho scelto Torino per mia terza residenza (accanto a Sils-Maria e Nizza). Un mondo severo, quasi grandioso, solcato di strade ampie, quiete e dignitose. Culmine dell'industria dei " caffè ", dei gelati e del cioccolato torinese... Insomma la più simpatica, la più pulita e spaziosa città d'Italia, con un lusso di portici, lunghi 10020 metri... ».

Non si può far a meno di sorridere mestamente davanti a questa allegria quasi fanciullesca, a queste estasi innanzi alle mostre dei negozi, ai meravigliosi « pezzi duri », alle stupende bevande torinesi!...

Il filosofo si sentì felice in Torino, nella « sua » Torino. Il destino gli concesse — quasi un premio inatteso de' suoi lunghi tormenti — e prima che la sua meravigliosa intelligenza fosse spenta per sempre — le sublimi gioie della potente creazione. Persino il suo male implacabile sembra gli consentisse una lunga tregua, e la fortuna sempre a lui avversa gli procurò infine la soddisfazione di sapersi letto e studiato da uomini come I. Taine e G. Brandès.

In una lettera (settembre 1888), Nietzsche descrive a von Seydlitz l'ultima felicità.

« Arrivai — scrive — il pomeriggio del 21 a Torino, alla mia città *dimostrata*, alla mia *Residenza*. Ripresi alloggio nella stessa casa dove avevo abitato in primavera, Via Carlo Alberto, 6 III, di faccia al poderoso palazzo Carignano in cui nacque Vittorio Emanuele... Senza indugiare, senza lasciarmi distrarre un solo momento, mi rimisi al lavoro: mi restava da compiere ancora l'ultimo quarto dell'opera. Il 30 settembre, grande vittoria; settimo giorno, ozio di un dio sulle rive del Po. Lo stesso giorno scrissi anche la prefazione al *Crepuscolo degli idoli*, di cui la correzione delle bozze di stampa m'era servita di riposo durante il settembre. Non ho mai passato un autunno simile, non ho neppure mai immaginato qualche cosa di simile fosse possibile sulla terra: un Claude Lorrain portato all'infinito, ogni giorno d'una uguale indomabile perfezione ».

Ma questo raddoppiamento delle energie creative non fu purtroppo — che la sovraeccitazione morbosa di un condannato a morte. Poco appresso la terribile sventura sopraggiunse e lo uccise.

* * *

Il mio compito di mostrare l'ispirazione che Nietzsche trasse dai suoi soggiorni italiani, i punti di contatto che ebbe con l'Italia, l'intrecciarsi di varii momenti del suo penseiro con questa o quella città italiana — potrebbe esser considerato esaurito nelle pagine pre-

cedenti. Senonché vorrei rievocare — in brevi parole — giudizî e considerazioni, sparsi per tutta l'opera sua, intorno al popolo e ai maggiori uomini d'Italia, al pensiero e all'arte di questo paese.

Ho già accennato alle considerazioni nietzschiane sopra i caratteri opposti della musica settentrionale (specie germanica e wagneriana) e meridionale.

La fonte principale dell'avversione nietzschiana per la « polifonia wagneriana va facilmente rintracciata nell'orrore dell'oscuro, del caotico, del romantico, del « cristiano » che il filosofo intravvide nella musica del maestro fin dalle famose rappresentazioni del 1876.

Il problema musicale era per Nietzsche prevalentemente un problema psicologico. Avverso allo « spirito moderno » egli crede di scorgere nella nota tendenza wagneriana di sovrapporre alla melodia l'armonia, il tentativo di valorizzare nell'arte musicale il concetto della « folla » da lui tanto abborrito, e di trovarvi in certo senso la rispondenza artistica al trionfo moderno della « democrazia » (13). La musica di Wagner lusinga — secondo Nietzsche — gli istinti « democratici » e incoraggia l'innata inclinazione dei tedeschi all'« idealismo » e all'oscurità (14).

Al Wagner, alle sue eminenti qualità di « attore » e di Cagliostro in musica (15), al suo *pathos* melodrammatico, al nebuloso misticismo germanico dei suoi Lohengrìn e Parsifal. Nietzsche oppone la tragica e classica chiarezza dei Latini, le linee concise, la scioltezza e il brio, lo svolgimento melodico dei vecchi classici, sopratutto dell'Europa meridionale.

Gli riesce grata la musica in cui riecheggiano le gaiezze e le malinconie dei secoli aristocratici — come, ad esempio, quella del suo « caro maestro » Gast, la quale gli rivela le passioni e le emozioni dei buoni Veneziani del sec. XVIII.

I musicisti italiani — Piccini, Rossini, Bellini, Cimarosa anche Verdi (in minor misura) occupano — accanto al francese Byzet e al polacco Chopin, nonchè a certi « autentici tedeschi » della vecchia razza (Enrico Schütz, Haydn) — un grado eminente nella gerarchia musicale di Nietzsche.

« Grazie agli Italiani — dice Nietzsche — noi sopportiamo volentieri la passione cantante (singende Leidenschaft) (16).

(13) *La Gaya Scienza*, § 103.

(14) Noi riassumiamo per sommi capi la posizione di N. di fronte alla musica di Wagner, senza pretendere esaurire questo problema complesso, già da altri trattato con maggiore competenza.

(15) *Lett. a Gersdorff*, 1885.

(16) *La Gaya Scienza*, § 80.

« Noi, *wagneriani incarnati* (eingefleischte Wagnerianer) siamo i più grati ascoltatori di Rossini e di Bellini » (17).

Quanto a Verdi — lo tiene per inferiore a Rossini e ad altri grandi musicisti del principio del secolo scorso. « Verdi è povero di invenzioni in materia di belle forme musicali. Tuttavia egli domina il suo pubblico coi suoi pochi mezzi — i suoi spettatori sono diventati tutti più poveri di lui e ciò nonostante non vogliono sentire altra musica che la sua. Così egli è il loro duce e maestro » (18). Ma mentre Verdi trovò in tal modo una certa corrispondenza è armonia tra forma e contenuto della sua arte, Wagner — *più povero di Verdi* (19) — ha fatto di questa indigenza musicale, di questa mancanza di mezzi d'espressione una specie di virtù e ne ha costrutto un ponte verso l'« ideale ».

Nietzsche riconosce alla musica italiana una spiccata caratteristica nazionale, di modo chè — adottata ed imitata da stranieri — essa perde necessariamente la sua freschezza natìa, la sua naturale e spontanea passionalità, s'impregna di nostalgia romantica estranea al suo carattere primitivo. « Non sentì forse Haydn nell'opera italiana ciò che Chopin sentì in una barcarola italiana? Ambedue hanno fatto la musica della nostalgia, travisando così il carattere genuino della vera musica italiana » (20).

Dei grandi maestri della plastica italiana Nietzsche ammira soprattutto due: Leonardo da Vinci e Michelangelo. Il primo era per lui uno di quegli uomini rari e singolari, che egli amava annoverare accanto a Federico II, Giulio Cesare ed Alcibiade (21). Leonardo — scrive N. — fu forse il solo tra gli artisti che avesse realmente un concetto *anticristiano* della vita. Egli conosce l'Oriente, tanto la sua sostanza intima quanto le sue forme esteriori. Vi è in lui qualche cosa di *super-europeo*, ciò che contrassegna ognuno che abbia abbracciato collo sguardo un àmbito vasto di cose buone e cattive (22).

Michelangelo era per Nietzsche superiore a Raffaello, poichè ad onta di tutti i veli e di tutte le limitazioni cristiane della sua epoca — egli ha saputo vedere l'ideale di una civiltà superiore a quella cristiano-raffaellesca — mentre Raffaello valorizzava fedelmente e modestamente nella sua arte i concetti tradizionali, — senza portare in sè l'istinto irrequieto della ricerca personale ».

(17) *Gesamm. Werke, Nachlass.* Leipzig, 1904, t. XII, pag. 84. « Io non potrei far a meno di Rossini... ». *Ecce Homo*, pag. 48.

(18) Id., pag. 18.

(19) Id., t. XIV, pag. 294.

(20) Id., t. XI, pag. 340. « Südliche Musik ».

(21) *Al di là del bene e del male*, C. V, pag. 200.

(22) *Nachlass*, t. XIV, pag. 147.

Eppure questo grande artista non era all'altezza del suo genio. « In fondo — dice N. — egli dovette dal punto di vista del suo ideale annientare il cristianesimo. Ma per questo egli non fu abbastanza pensatore e filosofo » (23).

Non vi è dubbio, Nietzsche cercava valutare i grandi arstiti italiani, del Rinascimento alla stregua della loro forza di resistenza all'« ideale » cristiano, del loro istinto d'avversione alla civiltà medievale. Il Rinascimento non è per Nietzsche solo un grande rinnovamento intellettuale, bensì — e anzitutto — il conato — unico nella storia moderna — di rovesciare i « valori accettati », fondati dal cristianesimo, la ribellione contro il concetto pessimistico e negativo di vita cristiano, la solenne affermazione di quella « volontà di potenza » che è il pernio di tutta la filosofia nietzschiana. Tutte le sue opere ne danno una costante ed eloquente testimonianza — dal *Menschliches allzu Menschliches* all' *Ecce Homo*. « La Rinascenza Italiana (24) racchiudeva in sé tutte le forze positive, di cui noi siamo debitori alla nostra civiltà contemporanea: cioè redenzione del pensiero, disprezzo per l'autorità, trionfo della cultura sulla alterigia ereditaria, amore esaltato per la scienza e per la storia, liberazione dell'individuo, ansia di verità, disgusto delle vane esteriorità. In codesta fiamma di verità divampavano tutti i grandi temperamenti artistici, i quali tendevano soltanto alla perfezione delle loro opere, nonchè alla superiore purezza e onestà morali. La Rinascenza possedeva inoltre quelle forze positive che non si sono rivelate ancora nella civiltà moderna con altrettanta potenza. Fu il secolo d'oro del nostro millennio, ad onta di tutti i suoi vizî e difetti ». Ed altrove: « Il Rinascimento si mette allo studio delle opere classiche con un criterio più franco ed obbiettivo, ma nello stesso tempo assolutamente *anticristiano*; il suo avvento significa il risveglio della onestà nel Sud, come quello della Riforma — nel Nord. — Ma, i due movimenti non potevano naturalmente sopportarsi a vicenda, poichè una simpatia seria per l'antichità rende anticristiani » (25). Mentre il Rinascimento cercava dare al cristianesimo un tracollo definitivo, fu la Riforma a intralciare la sua opera, ed a renderla inefficace e sterile per i secoli. La Rinascenza e la Riforma non « formano un tutto » come fu superficialmente detto da qualcuno, i loro sforzi non convergono in una sintesi superiore — sono anzi i due antagonisti irriducibili.

(23) *Nachlass*, t. XIV, pag. 304.
(24) *Menschliches allzu Menschliches*, P. IV, § 237.
(25) *Nachlass*, t. X, pag. 318-9.

« Sullo sfondo del Rinascimento (26) la Riforma tedesca si rivela come una protesta energica degli spiriti arretrati, i quali non erano ancora sazi delle idee medioevali, e consideravano i sintomi di dissoluzione della civiltà medievale — il carattere esteriore della vita religiosa — non con gioia — che sarebbe opportuna — bensì con profondo rammarico. Con vigore, e caparbietà nordica essi hanno di nuovo respinto indietro l'umanità e hanno provocato una Contro-Riforma, cioè l'autodifesa del cattolicesimo attaccato — con tutte le crudeltà e sevizie dello stato d'assedio — e hanno ritardato così di due o tre secoli il risveglio e il trionfo delle scienze — e nello stesso tempo hanno reso apparentemente impossibile per sempre la fusione perfetta dello spirito moderno coll'antichità classica. La grande opera del Rinascimento non ha potuto essere ultimata, la protesta del *germanesimo* arretrato vi mise ostacolo ». Nietzsche è più esplicito ancora nelle sue « confessioni »:

« *I tedeschi hanno privato l'Europa dei frutti, del significato dell'ultimo grande periodo del Rinascimento* in un istante in cui un ordinamento superiore dei valori, in cui i valori nobili che affermavano la vita, che garantivano l'avvenire, trionfavano al posto dei valori *contrari*, dei *valori di decadenza*...

« Lutèro, questo accidente d'un frate, ha ristabilito la chiesa, e ciò ch'è mille volte peggio, il cristianesimo, proprio nel momento in cui esso *soccombeva* » (27).

È chiaro dunque che Nietzsche teneva il protestantismo per una più schietta espressione dello spirito cristiano — che non fosse il cattolicesimo e perciò più l'aborriva e più l'odiava.

Confrontando le due religioni alla luce della sua filosofia, Nietzsche non vi vede solo la lotta tra due culti diversi, tra due opposte teologie, ma vi scorge il cozzo di due civiltà irreconciliabili, l'espressione di due forme essenzialmente diverse dello spirito e del pensiero.

Il protestantesimo — prodotto della gente rozza e candida dai forti istinti popolari, fecondato, nella cella di un monaco ribelle e balzato fuori in luce sinistra di Riforma, non conosce affatto le finezze e le aristocratiche sfumature della religione romana — opera di una mentalità meridionale, superiore nei suoi istinti e le sue valutazioni; di quella religione che — come diceva Jomini — « *plie l'âme à la politesse* » e che era talvolta così « poco cristiana » da autorizzare — specie nei secoli della Rinascenza — le maggiori audacie dello spirito umano. Ove il protestantismo si accanisce nella sua rabida furia iconoclasta e pronuncia delle inesorabili condanne il cattolicesimo latino

(26) *Mensch. allzu M.*, § 237.
(27) *Ecce Homo*, pag. 117. Cfr. *Nachlass*, pagg. 318-9.

— sicuro del suo dominio incontrastato può permettersi il lusso di sorridere con indulgenza, di perdonare e di tollerare.

« La Chiesa romana riposa su una sfiducia meridionale verso la natura umana, sempre poco compresa nel Nord. Questa diffidenza, il Mezzogiorno europeo l'ha presa in retaggio dall'Oriente profondo, dall'antica Asia misteriosa e dal suo spirito contemplativo. Il protestantesimo è invece una rivolta popolare in favore della gente integra, candida e suerficiale » (28). Gli uomini della Riforma « non hanno capito la posizione di una Chiesa vittoriosa — *Ecclesia triunphans* — e non vi hanno visto che corruzione, essi non hanno capito il distinto scetticismo, quel lusso di scetticismo e di tolleranza — che uò accordarsi ogni potenza vittoriosa e sicura di sè » (29).

Nell'arte barocca Nietzsche vede il primo risveglio della caotica, passionale e complessa sensibilità moderna, e quindi una *reazione* contro lo spirito del Rinascimento. L'anima europea cerca allora di liberarsi dalle formule rigide imposte dall'antichità e di rendere — soprattutto, mediante la musica, e anche in minore misura nelle nuove forme plastiche — la visione completa dei suoi più ascosi e intimi movimenti.

A tale titolo Nietzsche saluta — accanto al profondo pietista J. C. Bach — che è per lui uno de' primi indizî di ribellione sentimentale contro il dogmatismo protestante — il figlio della Contro-Riforma, il Romano Palestrina, nella cui arte trova perfetta rispondenza ai motivi dominanti la pittura italiana seicentesca — Carracci e Caravaggio (30).

* * *

Quanto alla letteratura italiana — Nietzsche era di certo un lettore assiduo e appassionato dei sommi poeti e prosatori del Rinascimento nonchè di certi scrittori moderni — benchè i loro nomi — e tanto meno le citazioni delle loro opere — non ricorrono spesso sotto la sua penna.

Menziona — solo due volte — se non sbaglio — Dante Alighieri, e mi dispiace di dover dire che egli non sembra aver compreso e apprezzato il genio apocalittico e la terribile grandezza del sommo poeta italiano. Una volta sconsiglia la lettura di Dante come « essenzialmente contraria ai nostri gusti e al nostro stomaco » (31) — un altra lo chiama addiritura — senza spiegare il perchè della sua definizione ingiuriosa « jena arrabbiata » (32).

(28) *Gayu Scienza*, c. V, pag. 350.
(29) Id., pag. 358. Cfr. *Lett. a Meysenbug* (1886).
(30) *Menschl. allzu Menschl.*, § 219.
(31) *Nachlass*, XII, pag. 178.
(32) *Al di là del bene e del male*, cfr. *Crepuscolo degli Idoli*.

Più teneri sentimenti ebbe Nietzsche per il Petrarca. Nel suo libro *Umano, troppo Umano* — così permeato dello spirito scientifico e razionalistico che dominava a quell' epoca il suo pensiero — al nome del Petrarca è riservato un posto d'onore accanto a quelli di Erasmo e di Voltaire — altrettanti segnacoli in vessillo del processo di redenzione dell'umanità da superstizioni religiose e da falsità idealistiche » (33).

Dei vecchi e candidi prosatori italiani si sofferma a sfogliare il libro di novelle del trecentista Franco Sacchetti, di cui esibisce con visibile compiacenza ironica qualche spiritoso motto toscano (nov. 86) (34).

Nessuna meraviglia che Nietzsche amasse il Machiavelli, il gran politico del Rinascimento: il suo spirito sobrio, sottile e realistico, il suo stile tagliente e conciso gli andavano a genio.

« Machiavelli — dice Nietzsche — ci fa respirare nel suo *Principe* l'aria fine ed asciutta di Firenze » (35). Ammira il realismo politico dei suoi precetti, la franchezza brutale dei suoi detti — che sono per lui agli antipodi dell'ipocrisia e impotenza moderne —, come trova non so che di grande, di attraente e di sintomatico nelle ribalderie e astuzie del furbo e spavaldo cavaliere di ventura della Rinascenza italica — Cesare Borgia...

E poi vengono gl'Italiani del Settecento, secolo triste e raffinato — il napoletano Ferdinando Galiani, « l'uomo più profondo e penetrante del secolo » (36) psicologo per eccellenza e l'astigiano Vittorio Alfieri, che ebbe — secondo lui — « il senso del grande stile » (37).

Giacomo Leopardi fu ammirato da Nietzsche come un genio di prim'ordine, il più grande stilista del secolo; (egli scrive il suo nome accanto ai suoi prediletti Emerson e Mérimée) (38), ritenendolo di gran lunga superiore ai Tedeschi come filologo (39). Volentieri si sprofonda nella prosa e poesia del grande Italiano, di cui portava sempre con sè nei suoi pellegrinaggi attraverso l'Europa un magnifico esemplare, riservandone lettura ai bei giorni d'estate in montagna (40).

(33) *Menschl. allzu Menschl.*, § 26.

(34) *Al di là* ecc., c. IV, 147. Il noto « antifemminismo » di Nietzsche si compiace nel proverbio toscano: « Buona femmina, mala femmina vuol bastone ».

(35) *Al di là* ecc., c. II, 28.

(36) *Nachl.*, XIII, pag. 328. Cfr. *Al di là* ecc.

(37) *Volontà di Potenza*, 27.

(38) *Nachl.*, X, pag. 365. L. « der vielleicht der grösste Stilist des Jahrhunderts ist. ».

(39) Id., pag. 338: « Leopardi ist das modernste Ideal eines Philologen.

(40) *L. a M. Baumgarten*, dec. 1879.

Il pessimismo del cantore della *Ginestra*, non meno di quello dell'autore del *Mondo come volontà e rappresentazione*, la sua denigrazione della vita, le sue tragiche rinunzie — contrastavano però evidentemente col concetto dionisiaco che Nietzsche stesso tende a far trionfare nella sua filosofia della volontà di potenza.

« Voi sapete benissimo — scrive egli alla Signora Maria Baumgarten (dicembre 1879) — che io non sono pessimista, *come lui* — mi contento di avvertire la tristezza della vita, ma non me ne lamento. Naturalmente non riesco a creare con ciò le poesie stupende che l'Italiano ha scritte ».

Nietzsche vede nel Leopardi in fondo un essere malato, malcontento, straziato dalla vita, della quale si vendica con le sue lamentazioni. Non è forse dolce rovesciare la propria sfortuna, l'amarezza della solitudine e dell'incomprensione sulla natura intiera, non aspira forse sempre un pessimista a tradurre il suo disinganno personale di vita in un concetto del dolore universale? « Gli sciagurati raffinati della specie di Leopardi — dice N. — i quali si vendicano fieramente del loro dolore sulla via intiera, non si accorgono della divina ironia delle natura; poichè meditare il loro rancore, raccontare — ciò che soffrono, trovar l'arte di esprimerlo — non è forse una dolce voluttà? ».

* * *

Mazzini fu — tra gli Italiani — l'uomo che Nietzsche, amò e venerò di più. Il fascino che la grande personalità dell'austero apostolo dell'idea esercitava sul giovine filosofo fu ancora accresciuto dall'impressione personale rimastagli da un loro fortuito incontro nella montagna svizzera. Nell'aprile 1871 Nietzsche attraversava in diligenza il Gottardo, dirigendosi verso Lugano. « Il caso gli offrì — narra Halévy — un compagno singolare, un uomo anziano, d'umore conversevole, che si lasciò conoscere: era Mazzini. Il vecchio umanitario e il giovane schiavista s' intesero a meraviglia. L' uno e l'altro erano di tempra eroica. Mazzini citò una frase di Goethe: « Niente transazioni in integrità, in pienezza, bellezza vivere risolutamente! » (41). Nietzsche non dimenticò mai questa massima energica, ne l'uomo che l'aveva trasmessa, nè quella giornata di corsa rapida e salubre, non lungi dalle cime che più tardi amò tanto » (42).

Più d'una volta pregava Nietzsche la Meysenbug di raccontargli ciò che sapeva — grazie alle sue relazioni personali — sulla vita nuda, alta e stoica del Genovese, e si commoveva soprattutto alla narrazione degli ultimi momenti che precedettero la sua eroica morte. Interrompeva la narratrice commosso per confessarle: « L'Uomo che

(41) *Nachl.*, XI, pag. 30, 56.
(42) Halevy, op. cit., pag. 88.

più venero è Mazzini » (43). Nel *Nachlass* nietzschiano, cioè nelle carte non destinate alla luce e rese di pubblico dominio dagli amici dopo la morte del filosofo — contenenti abbozzi, sfoghi lirici, confessioni, notazioni psicologiche — dove buttava alla rinfusa giudizi su uomini, impressioni sui luoghi — troviamo questa parentesi eloquente, concernente Mazzini: « Non conosco se non un solo esempio in questo secolo, di un uomo che meritasse tutti e tre i predicati — grande, buono, nobile — predicati che non gli furono negati neanche dai suoi nemici, quest'uomo è Mazzini » (44).

* * *

In confronto a questi giudizî — che abbiamo ripescati qua e là nelle opere di Nietzsche sui maggiori uomini d'Italia — musicisti, artisti, poeti, politici — non troviamo che poche testimonianze sul carattere generale degli Italiani, sulla storia antica e moderna di questo paese. Cerchiamo di collegare insieme — come meglio possiamo — codesti brevi, sparsi e fuggevoli schizzi.

Nietzsche non era entusiasta della Roma antica, repubblicana o imperiale. Sedotto nella prima giovinezza dall'immagine portentosa della Grecia tragica, mistica e creatrice, non attribuiva che uno scarso valore a questo stato potente, duro, despotico, disciplinato, ma povero ed arido in creazioni originali, meraviglioso come organizzazione politica ma tributario nella vita intellettuale dell' Ellade vinta (45) — il quale soffocava sotto l'imperiale cappa di piombo tutte le manifestazioni individuali — e non diede al mondo nè filosofia originale, nè arte autentica. Considerando Roma, Nietzsche teneva gli occhi sempre su una potenza moderna, a lui tanto antipatica — la Prussia — di cui l'enorme sviluppo politico e tecnico finì coll'estirpare il genio della nazione e coll'isterilire la vena creatrice del suo popolo.

Nietzsche — individualista — temeva sopratutto « l'eccesso dello stato, stato come soffocatore delle energie personali, ultima causa della decadenza e della sterilità dei popoli ». « *Staat so wenig als möglich!* » (46) — così suona il suo roposito prediletto. « Roma è lo stato tipico; la volontà non vi può aggiungere i suoi fini nobili; l'organizzazione è più potente, la moralità più greve: chi venera questo colosso? » (47). « Come sono inferiori i Romani colla loro serietà asciutta — esclama N. — rispetto ai Greci geniali! » (48).

(43) Halevy, op. cit., pag. 178.

(44) *Nachlass*, XII, pag. 80-1.

(45) « Non vedere la Grecia attraverso Roma! », ammonisce N. *Nachlass*, X. pag. 315. Wir Philologen aus 1875.

(46) *Menschl. allzu Menschl.*, § 473.

(47) Halevy, pag. 87.

(48) *Nachlass*, t. X, pag. 352.

Cicerone — eclettico, oratorio, retore, ampolloso, « uomo decorativo » — è il più tipico rappresentante della Roma antica. In questo uomo si palesano tutte le virtù e tutti i difetti del potente impero. « Egli trasfigura tutto — scienze ed arti — a seconda della loro potenza decorativa. Egli mise in opera una civiltà di parata. Egli inventò il *pathos* — abbellimento retorico della passione. Non possiede un gusto fino, e spesso preferisce al migliore l'asiatico — è appunto per questo un *romano tipico* (echt römisch) » (49).

Nietzsche ammira invece quegli stati che non mettevano ostacolo alla selezione proficua delle individualità potenti, e che lasciavano tutta la libertà al gioco sovrano degli istinti e delle cupidigie, quelle epoche dove la vita non si irretiva in forma immobili e cristallizazte, ma si espandeva libera ed esuberante in colpi titanici in audacie saltuarie, e persino in crimini grandiosi (50). E quest'epoca, unica nella storia, nella quale « il vocabolo » *virtù* ricuperò il suo antico significato « anti-cristiano » — si chiama appunto il Rinascimento italiano. Questi tempi feroci e insieme raffinati concessero alla stirpe italica ampio sviluppo di quelle splendide qualità che distinguono tutte le razze forti ed « elette » — astuzia, arte di simulazione, fierezza individuale, finezza di sensi — (51) e che non potrebbero esser generati dalle epoche più miti e tranquille. Una razza superiore nel bene e nel male è uscita dal duro e faticoso allevamento del materiale umano nella aristocrazia veneziana (52), dalla selezione secolare dei forti nella patria di Machiavelli, è sbocciata dal travaglio millenaria di tutta l'Italia — terra arsa da immani passioni, arena dei gesti baldanzosi dei tiranni prepotenti e della rigogliosa fioritura dell'arte della Rinascenza.

Quest'anima italiana potente ed inesauribile si rivel sia nelle sublimi creazioni di Michelangelo, sia come nella mole imponente e nelle severe forme architettoniche del Palazzo Pitti (53) e nell'impeto grandioso della tragedia alfieriana (54).

L'Italia moderna serba ancora qualche cosa della schietta passionalità, della dignità e fierezza republicana priva di vanità e di frivolezza — che la distinguono dalla socievolezza dei Francesi —

(49) *Nachl.*, X, pagg. 450-1.

(50) *Al di là* ecc., § 331.

(51) *Volontà di Potenza*, L. III, I, 282. L'astuzia è proprietà di razze bene allevate, dei Greci (Ulisse) e degli Italiani. « L'astuzia tiene all'essenza stessa dell'allevamento dell'uomo ».

(52) *Al di là* ecc., c. IX, 262.

(53) *Nachlass*, XIV, pag. 145 e *Volontà di Potenza*, 65.

(54) Id., 27.

grandi maestri nel campo del gusto e dell'*esprit* — nonchè dalla misticità profonda, oscura e puerile dei Tedeschi (55).

Non mi pare però, che Nietzsche fosse in grado di apprezzare a giusto titolo lo spirito dell'Italia nuova, sorto dalle guerre dell'Indipendenza, i suoi bisogni e le sue aspirazioni moderne e l'espressione adeguata di tutto ciò nella sua letteratura e filosofia.

Gli mancavano forse i mezzi precisi d'informazione sul movimento spirituale italiano dal 70 in poi. E forse anche il suo concetto della mediocrità e decadenza generale dell'Europa moderna gli impediva di farsene una giusta idea. Se leggeva ancora qualche psicologo francese contemporaneo (i tedeschi moderni sono divenuti completamente contrari al suo gusto) — non si vede che si interessasse altrettanto agli scrittori dell'Italia moderna. Quando dice, ad esempio, che gli Italiani non sono forti e originali se non nella satira sferzante a cominciare da Buratti, e che persino il Carducci « non ha creato niente di ciò che francesi o tedeschi non avrebbero fatto meglio di lui », tale giudizio sa evidentemente di vago e persino d'iniquo e contraddice del resto le stesse opinioni dal Nietzsche espresse altrove (56).

A torto o a ragione crede Nietzsche che la nazione italiana di recente affermatasi nella storia come tale, non abbia trovato ancora il suo assetto politico e spirituale definitivo.

« L'Italia è ancora troppo giovine, perchè possa già sapere quello che vuole e deve ancora dimostrare se sappia volere » (57). La politica italiana gli sembra incerta, e tentennante — mentre alla letteratura della nuova Italia nega l'originalità e le rimprovera di conformarsi troppo facilmente agli influssi e ai gusti stranieri (58). Per lui il maggior torto della politica italiana fu, l'alleanza coll'Impero germanico. Nella sua Prefazione al *Contra Wagner* Nietzsche dice testualmente: « Ed io avrei forse susurrato volentieri qualche parola in orecchio dei signori Italiani, che amo altrettanto che me stesso: *Quousque tandem Crispi*... Della *Triple Alliance* coll'Impero (Reich), un popolo intelligente non può fare se non una *mésalliance!* »

EUGENIO ANAGNINE.

(55) Im Italiener ist viel republikanische Vornehmheit und Kunst sich gut und stolz zu geben, ohne Eitelkeit». *Nachl.*, XII, 332.

(56) *Nachlass*, XIV, pag. 348. Cfr. *Lett. a Meysenbug*, 1883, che contiene anche un giudizio sprezzante su Lorenzo Stecchetti.

(57) *Al di là* ecc., c. VI, pag. 208.

(58) *Lett. a Meysenbug*, 1883

LA QUESTIONE DELLE ANTILLE

Finora la così detta dottrina di Monroe non ha attirato, quanto merita, l'attenzione dei nostri studiosi e, peggio, non ha preoccupato gli animi nostri quanto sarebbe necessario, se non si voglia. in un avvenire forse più vicino che deprecato, trovarci di fronte a irreparabili conseguenze costituite da fatti che l'applicazione incontrastata di quella dottrina provoca, costruisce e conserva.

Pertanto non reca stupore che non sia ancora stato sottolineato a dovere il punto d'azione a cui essa è giunta, e la poderosa affermazione di sé, che essa proclama dinnanzi al mondo, onde si delinei risoluta la marcia della Confederazione Stellata diretta a sloggiare l'Europa da capolinea della storia, raggiungendo velocemente le tappe successive che a tal fine deve superare. Né fa stupore che molti avvenimenti abbiano potuto parere sconnesse accidentalità della politica, mentre hanno forse un intimo legame che le unisce, non solo quali provocazioni di una stessa forza propulsante, ma anche quali risultato di una stessa resistenza che ad essa contrasta; e ricordo: la vacua conclusione del Congresso Panamericano dell'Habana; la espulsione dei delegati di Haiti, Bellegarde e Houdicourt, che volevano protestare contro l'occupazione yanki della loro patria; il messaggio dei portoricheghi a Lindberg per l'indipendenza; la domanda della Costarica alla Società delle Nazioni per una interpretazione della dottrina di Monroe; le congratulazioni calorose delle delegazioni ispano-americane alla Spagna per avere essa ottenuto brillantemente l'ambito seggio nel Consiglio ginevrino, espresse (si noti) dal rappresentante di Santo Domingo, cioè da uno Stato che fu già colonia della Spagna e proprio col nome di Española.

Sotto questi avvenimenti si sente una reazione alla formula e alla pratica politica della Confederazione Nord-Americana, che più robustamente e più ampiamente si impersona nella psicologia di una intiera razza; la quale, importantissima sempre, e più dei fatti stessi, talora, inequivocabile, può in certi momenti col promuovere e con l'illuminare singoli atti, aprire vie impreviste al corso degli avvenimenti, che potevano già ritenersi attuabili con la meccanica di una fatalità.

Mi sembra ormai chiaro che l'imperialismo yanki (1) il quale assorbe nei continenti americani con ogni mezzo, per *fas et per nefas*, tutto quanto entra nell'orbita gigantesca dei suoi interessi economico-finanziari e la psiche anglosassone che lo anima, si trovino di fronte la psiche spagnola (sperabilmente coadiuvata dalla latinità di cui fa parte) incarnata nel corpo di diciannove repubbliche ispano-americane, che l'aspra scuola degli eventi dolorosi patiti hanno reso più vigili e meno incerte.

La forza morale che spinse le vastissime colonie spagnole d'America alla indipendenza dalla Corona di Spagna fu la stessa che mosse il Brasile alla sua maggiorennità dal Portogallo, e la stessa ancora che precedentemente agì sulle colonie inglesi del Nord-America a costituirsi in libertà dalla Corona britannica e comporre gli Stati Uniti, non senza efficacia (non molta però) sul mondo ibero-ispano-americano (2). Quindi l'America non colonia d'Europa, ma libero continente; l'America non degli europei ma degli americani è una espressione che trova fede e rappresenta un sentimento essenziale, che è comune a tutta quella vasta zona del nostro globo.

Ma quando Monroe nel 1823 fissò la sua storica dottrina, conosciuta da noi sotto la forma di un aforisma politico, essa ebbe delimitazione necessaria dal dover contrastare ad una non debole azione spagnola al Congresso di Verona del 1822, che rincalzava le richieste fatte quattro anni prima ad Aquisgrana, perché le potenze aiutassero la Spagna a riprendere le colonie d'oltremare; azione che aveva poi condotto all'idea di radunare una dieta per l'espressa trattazione degli affari americani. Inghilterra e Stati Uniti pareva dovessero accordarsi

(1) È veramente strano che gli Stati Uniti del Nordamerica non abbiano un nome che indichi il loro territorio e la loro nazionalità, a meno che non sia un particolare volutamente trascurato per identificarsi con *americano*, « tout-court ». Né si può dire che la cosa non cominci ad entrare nella pratica, almeno tra noi. Io qui, per chiarezza, adotto yanki o statounitense, italianizzando le due forme con cui più solitamente, appunto in Ispagna, si indica il nordamericano degli Stati Uniti.

(2) I termini Ispano America, Ibero America, America Latina, Sudamerica, e gli aggettivi derivati non possono e non devono essere usati a caso. Non sono delle identità. In qualche autore spagnuolo trovo avversione a Iberoamerica, che allude all'America spagnuola e portoghese, perché già Ispano-America ha questo senso secondo gli autori più propriamente spagnoli e cioè del Regno di Spagna. Tra noi non si genererebbe confusione, perché se geograficamente diciamo penisola Iberica, politicamente *Spagnolo* allude a Regno di Spagna soltanto e così pure Spagna. Quindi io uso Ispano-America se intendo parlare di quella parte del continente americano che è di razza, di lingua, di civiltà spagnola e che appunto fu già colonia della Corona di Spagna; uso Ibero-America quando intendo includere il Brasile, di razza, lingua e civiltà portoghese; America Latina quando penso a influenze, nel maggior mondo spagnuolo, di lingua, razza, civiltà italiana e francese, quindi come termine spirituale della massima comprensione; Sudamerica ha per me solo senso geografico e serve a chiarire America, in confronto di Nordamerica e Centroamerica.

in un'azione comune contro le potenze e la Spagna; ma Monroe ruppe gli indugi ed uscì con la sua dichiarazione, la quale metteva l'Europa fuori dall'America e gli Stati Uniti fuori dai contatti europei in un isolamento quanto mai favorevole al pacifico sviluppo della indipendenza. Da un lato non si abbandonava l'orbita tracciata da Washington nel Farawell Address, dall'altro si segnava la medesima linea che già nel 1799, il venezolano De Miranda aveva chiaramente disegnato, e sin dal 1810 il cileno De Egaña aveva colorito, avvicinandosi assai alla costruzione che anni dopo il mondo conobbe come pensiero ed espressione di Monroe.

Nulla di sospettoso contro di essa, in un primo tempo, e pertanto naturale ancora più che gli Stati ispano-americani, sebbene nessun convegno continentale abbia mai discusso, codificato, accettato e giuridicamente fatto constare la cosa, abbiano considerato quella dottrina come una salvaguardia, meglio, una atmosfera morale per un tranquillo e sicuro sviluppo nazionale. E qualche fatto accaduto prima della formulazione della dottrina, e qualche altro venuto poi, starebbero a provare un senso di rispetto ad intervenire nelle faccende della Ispano-America, che può parere onesto disinteresse; chi non voglia malignare.

Quando nel 1816 Simone Bolívar sperò aiuto dagli Stati Uniti contro le vittorie del generale spagnolo Morillo, ebbe reciso rifiuto; quando la Gran Colombia si costituì in Stato indipendente dopo quattordici anni di lotta, non solo non ebbe aiuto di sorta dagli Stati Uniti, ma dovette attendere anni prima di essere da loro riconosciuta; quando nel 1870, un plebiscito, sia pure non unanime, spinse i dominicani a chiedere l'annessione della loro terra agli Stati Uniti, il Senato yanki respinse la proposta.

Malgrado questi esempi, e forse qualche altro del genere, e ad onta di qualche opinione avversa che abbiano espresso uomini insigni della Confederazione Stellata, anche recentemente, la storia ha rivelato tali e tanti sottintesi della dottrina, tali e tante glosse da giustificare pienamente certe amare espressioni dell'America Latina intese a dare alla dottrina di Monroe la forma di una caricatura in parvenza di aforisma. Gli ultimi avvenimenti, non più suscettibili d'interpretazioni dubbiose, provano più che mai che l'applicazione yanki della dottrina prosegue un sol fine per ora, e pare giustificare le formule Sud-Americane: l'America agli americani e il petrolio all'America del Nord e, più breve, l'America agli americani del Nord.

Già dal 1867 il presidente Grant dichiarava: « Dobbiamo aspirare all'acquisto di S. Domingo, in primo luogo per la posizione geografica dell'isola. Domineremmo l'entrata del mare delle Antille e dell'Istmo

(di Panama). *L'annessione di S. Domingo entra in pieno nella dottrina di Monroe* ».

Nel 1892 un altro presidente, l'Harrison, chiudendo il periodo del suo governo, parla un linguaggio ancora più chiaro e non scevro di spirito provocatore: « Non sono entusiasta annessionista, ma quando c'è un territorio che ci conviene e che possiamo prendere, non dubito e dico: prendiamolo! ». Le parole degli uomini hanno qui valore rappresentativo dell'anima di tutta una nazione; di fatto sin dal 1812 la volontà collettiva poneva il Texas, Nuevo Mexico, Cuba, (eravamo in pieno colonialismo spagnolo!) tra i territori di naturale pertinenza degli Stati Uniti. Ed all'alba di questo nuovo e dinamico secolo la pratica dei governi nord-americani non indulge a soste. Ci sono, ben è vero, ancora delle correnti umanitarie, pacifiste, delle ideologie, ma l'oligarchia bancaria che domina con mirabile organizzazione la politica dello Stato, ha gran premura ormai di costruire tutte le pietre angolari, che saranno le basi dell'impero, e di possedere sin d'ora tutte le vie di accesso, di vigilanza e di controllo. Ad ottenere il fine non mancano mutamenti tattici in grande stile, e forse certe ritirate danno più a pensare delle avanzate. Si vogliono assopire immancabili reazioni? Ci sono dunque nel concreto sintomi di reazione?

Il controllo sull'Honduras (un Egitto nei confronti degli Stati Uniti?) passato abbastanza liscio quanto a opposizioni, e presso che inosservato, fu una di queste costruzioni basilari; l'altra venne dopo, a non grande distanza, e si identificò nella creazione della repubblichetta di Panamà, Stato indipendente in faccia a Dio e agli uomini, ma non in faccia agli Stati Uniti; tuttavia la costruzione di quest'altra pietra angolare fu più laboriosa.

A seguito di alcuni tumulti, spontanei così così, nel 1856 accaduti nel distretto di Panamà facente parte della Colombia, parve agli Stati Uniti di attuare i loro piani, con la creazione di due municipi liberi e neutrali, Panamà e Colón, col possesso di due piccoli gruppi insulari della Baia di Panamà atti a stazione navale, espropriando così la Colombia di quanto a loro occorreva; ma la Colombia rifiutò *ore rotundo* e la Confederazione del Nord mutò la sua rotta. In che modo? Fare il canale senza la Colombia o contro di essa, o creando lo staterello panamegno? O fare il canale più su approfittando del lago di Nicaragua? O attendere che il tempo convincesse la Colombia a trattare?

La soluzione della questione è storia di ieri, si passò sopra i diritti della Colombia (3) che nell'ultima guerra di Cuba contro la Spagna

(3) A. Rubió y Lluch, *Estudios Hispano-Americanos*, Bilbao, 1923, capo 16° *passim*.

aveva manifestato la sua simpatia per la madre antica quale protesta contro la prevaricatrice intrusione yanki nella faccenda ispano-cubana; la Colombia perdette un brano del suo territorio e nacque la Repubblica di Panamà. Uno scrittore di quella terra dolorosamente commentava: « Che la antica madre, la Spagna, ci insegni a morire — arte obliata! — nel giorno in cui giunga il nostro turno, che ormai giungerà per codeste Repubbliche, se mai l'anarchia lasci sulle loro ossa un pezzo di carne che svegli l'appetito insaziabile dell'orco del Nord » (Riccardo Becerra).

Non si evolve la dottrina, se dottrina si può chiamare, di Monroe; né tanto meno vi è evoluzione nei differenti fatti che ne rappresentano la attuazione. Quando il presidente di quel nome, fissò i suoi capisaldi, aprendosi il primo grande capitolo della storia degli Stati Uniti, come un altro più recente fissò i suoi, prima d'assidersi a Versailles arbitro d'Europa, e apriva un'altra êra nella storia della sua Patria, dava corpo alla aspirazione intima del suo popolo affacciatosi alla storia come popolo libero e quindi ben deciso ad agire in essa con un suo programma. Altri presidenti e statisti dichiararono la formula monroeiana in momenti diversi, ma da cinque generazioni almeno la formula in atto fu sempre uguale a se stessa. Di mutato c'è solo una cosa, grande però, lo stato d'animo cioè di coloro che devono essere il paziente, l'oggetto, della successiva e totale applicazione della famosa dottrina, che apparsa già agli occhi della Ispano-America come l'espulsione dell'Europa dal nuovo mondo, (maschera della dottrina), appare ora nella sua realtà vera e luminosa quale colonizzazione da parte della Confederazione Stellata dell'America Centrale e Meridionale, sia pure traverso i più variati accorgimenti e le più differenti apparenze (volto reale della dottrina).

Di qui i sintomi e le manifestazioni della nuovissima reazione ispano-americana.

Ecco la petizione della Costarica a Ginevra, in una recente sessione dell'insigne Congresso, per avere una interpretazione della dottrina di Monroe, che indirettamente accolta con l'articolo 23 dello statuto della Società delle Nazioni, riceve una più preziosa evidenza internazionale quale riserva statounitense del patto Kellogg e quindi sembra giuridicamente ricevere sanzioni di carattere internazionale nella sua nuova accezione nord-americana, nuova di fatto, io dico, non teoricamente, perché la dottrina in quanto la si ammetta tale è uguale alle sue origini.

La Società delle Nazioni ha risposto sapientemente, pur nel grave imbarazzo di dover evitare urti con gli Stati Uniti, ad onta che essi non siano mai entrati nella Società che ha costruito per loro l'articolo 23

del suo Statuto, e con la repubblica interpellante la quale con l'Argentina ed il Brasile ne uscì e che, ora più che mai, la Società deve desiderare che con gli altri rientri. La dottrina, a suo tempo dichiarata non contraria al patto delle nazioni, dunque, ha il senso che gli interessati ad essa intendono di darle, e quindi se il significato regionale non è gradito tocca ad essi di avvertirlo, dal momento che la Società delle Nazioni non intende di delimitarla se non in quanto ha rapporto con i diritti ed i doveri che la Società difende. Con ciò non viene ad infirmarsi il concetto di Wilson che la dottrina agisca per una collaborazione interamericana, né quello del Candilo, delegato argentino, che il 28 febbraio 1928 a nome del suo governo e di quello delle Repubbliche consanguinee almeno, dichiarava che la dottrina di Monroe è un atto unilaterale, non mai esplicitamente approvato dagli altri paesi americani.

Durante il Congresso panamericano dell'Habana il Puyrredón, delegato dell'Argentina, sosteneva con eroica tenacia la difesa della individualità latino-americana. La cosa, sia pure di passo, va ricordata.

Si prende un atteggiamento, forse non sarebbe del tutto arrischiato dire che si prende posizione. La Costarica non era la meno indicata a muovere la grave interpellanza sia quale Stato dell'America Centrale, sia perché in una non lontana ora era stata con l'Honduras, il Salvador, il Guatemala e il Nicaragua, manovrata dagli Stati Uniti a formare un'unione, una specie di pentapoli che avrebbe agevolato la sospirata egemonia degli Stati Uniti su di essi, e reso effettivo quell'avvolgimento del Messico che si ostina a rimanere osso duro ad inghiottirsi pure per le fauci robuste dello Stato yanki. La manovra non riuscì, e gli Stati Uniti sono da capo. Ora la resistenza della piccola Repubblica centro-americana, manifestatasi sotto l'aspetto di una chiarificazione dottrinale, merita altrettanto rilievo quanto l'impari ed eroica lotta del generale Sandino nel Nicaragua, intesa a non lasciar pacificamente menomare i diritti sovrani del suo paese contro una violenta tutela indesiderata che alla fine ha pur avuto il successo elettorale che la simpatia del mondo ispano-americano le conciliava (4). C'è un'appassionata solidarietà centro-americana che insinua la sua efficacia nel continente sud-americano.

L'applicazione dinamica della dottrina di Monroe trova svolte pericolose in un momento critico anche per gli Stati Uniti, poi che si

(4) La stampa ha appunto annunciato che ad onta dell'intervento militare nordamericano, il candidato Diaz da esso appoggiato, soccombette di fronte all'avversario liberale Moncada. Successive notizie informarono del ritiro delle truppe straniere salvo una guardia alla legazione!

tratta del secondo canale, il nicaraguense (5) alla cui costruzione devono precedere complessi atti preliminari, i quali non possono essere la ripetizione di quelli per cui nacque la Repubblica di Panamà. La storia non è un meccanismo.

Ma ben più che su questo terreno l'antitesi tra Anglo-America ed Ispano-America si può vedere su un altro, guardando a zone cioè che alla mente europea possono apparire pacifico e legale dominio degli Stati Uniti.

Gettiamo una sguardo sulla vita attuale delle Antille e troveremo ottimi elementi di osservazione forniti da un ignoto complesso di ombre e di luci, di rassegnazione e di ribellioni, di tradizioni tenaci e di trasformazioni sopraffacenti.

L'antica Española (divisa nei due Stati repubblicani di Haiti e S. Domingo), Cuba e Portorico, con fisonomia giuridica differente e attraverso artifici diversi, sono le grandi Antille cadute sotto il dominio statounitense, con panorama morale, di fronte al protettorato subito, singolare in ognuna di loro.

Haiti (6), repubblica ormai di due milioni di negri, fu sino dal 1697 ceduta alla Francia di cui oggi ha la lingua e tutta quella civiltà che può mostrare, nonché una tradizione militare per avere vinto gli eserciti di quella nazione, che son tutti elementi morali che potrebbero un giorno agire dato che, come si vide recentemente, quel popolo non ha accettato la disinvolta presa di possesso degli Stati Uniti del 1915. Il fatto Haiti ha una grande importanza accanto al quadro della resistenza agli anglosassoni ed è, o potrebbe divenire, una buona convergente della coscienza ispano-americana.

La Repubblica di Santo Domingo è indubbiamente di lingua, di razza, di spiriti spagnoli, ma gli abbandoni e le riprese di cui fu oggetto da parte della Spagna sino al completo disinteressamento del 1865 e quindi la spontanea manifestazione di annessione agli Stati Uniti di pochi anni dopo, mettono nell'animo dei dominicani, un atteggiamento di fronte al fatto del 1907 con la Confederazione Stellata, che è il risultato preciso di tutta l'esperienza storica compiuta.

(5) Cfr. un lucidissimo articolo dell'Albini nella « Illustrazione Coloniale » di Milano, 1, IX, 1928, pag. 395.

(6) Noto che il colonnello Nemours Haitiano ha un posto considerevole a Ginevra e che, ambasciatore a Parigi per il suo governo, è assai gradito alla Repubblica per la sua azione di cordialità e di amicizia verso la Francia, ove pare si fortifichi l'interesse per Haiti «Ancienne colonie française, ayant conservé nos mœurs, nos idées, nos traditions, est, en quelque sort, un lambeau tombé de notre chair ». Cfr. la « Revue Internationale des questions politiques, diplomatiques et économique » di Parigi, nn. 1 e 6 del 1928.

Acquiescenza? C'é un vivo bisogno di pace, una profonda necessità di sviluppo civile, (con Haiti recentemente si son regolati i confini), dato che il territorio dominicano è quasi il doppio di quello haitiano, mentre la popolazione è un po' meno della metà. Ma la clausola 2ª del Patto, per cui contro un prestito di venti milioni di dollari le Dogane della Repubblica devono sottostare a un ricevitore generale yanki, include anche il diritto al Governo statounitense di dare a lui e ai suoi funzionari « la protezione che fosse per giudicare necessaria all'adempimento dei loro doveri »: in parole povere è l'intervento illimitato, cioè l'alienazione della indipendenza nazionale. Pertanto, e dato che Santo Domingo non ignora il valore del Patto, se non vi è reazione per ora, vi è quanto mai il microorganismo della reazione, quando si attuassero condizioni ambientali atte al suo sviluppo.

Cuba e Portorico invece presentano già la prova della contraddizione allo stato di fatto.

Cuba regola la sua vita politica sulla Costituzione ratificata il 2 maggio 1903, che si compone di un atto promulgato il 21 febbraio 1901, cui poco tempo dopo, e cioè nel luglio, venne aggiunto il così detto *emendamento Platt* che ammette l'intervento armato degli Stati Uniti, a Cuba (si ricordi: stato sovrano) presentato allora come una ipotesi quasi assurda. Si deve però sapere che quell'*emendamento* era diventato legge di Stato per un voto parlamentare, onde il nodo scorsoio alla libertà di Cuba era pronto per l'inserzione nella costituzione di essa fin da principio, e l'ex-combelligerante veniva trattato né più né meno di un vinto in condizione di resa a discrezione. Ora, gli Stati Uniti a parte la non ipotetica base navale di Guantánamo, sono intervenuti a Cuba almeno quattro volte in undici anni, tra cui per uno speciale omaggio alla sovranità di quello Stato, perfino per farvi eleggere un presidente a loro devoto; e dal tempo del generale Crowder in poi, non vi è posto di comando che non sia dato a un loro fedele. Si noti poi che ferrovie, tramvie, servizi elettrici, industria dei tabacchi sono quasi totalmente in mani nordamericane, e nel 1923 Cuba fu costretta ad accettare un prestito, di cui non aveva bisogno, solo per creare agli Stati Uniti il diritto di controllare le dogane, e, finalmente, cosa d'inqualificabile gravità, si sta dagli Stati Uniti coercitivamente mutando la struttura produttiva di Cuba con metodo unico nella storia della civiltà, stavo per dire nella storia della colonizzazione! A poco a poco il suolo cubano viene da piccola proprietà mutato in latifondo; da coltura variata e totalitaria, a specializzazione per lo zucchero e il tabacco; il lavoratore bianco agiato ed evoluto viene scalzato dal negro miserabile e servile, mediante l'immissione annuale di quarantamila individui; così in un avvenire non lontano,

il cubano negro, fido per sé, sarebbe ancor più fido perché non troverebbe sul suo suolo che due articoli di lusso. È chiaro quale possa essere la sofferenza del bianco indigeno e straniero, poiché non si deve dimenticare che ancora molti spagnoli sono proprietari a Cuba ed hanno ragione di vita molte istituzioni spagnole, per quanto il nord-americano tenti il monopolio della vita cubana e intralci la permanenza e l' accrescimento dell'elemento spagnolo ed ispano-cubano.

E come non temere l'invasione negra? È lì presente la trasformazione etnica di Barbados, già tutto inglese ed ora con quindicimila bianchi contro centottantamila negri! E non si può tacciare d'esagerato il timore che la lungimirante politica degli Stati Uniti, cui tanto pesa l'avere nel proprio seno una massa compatta di dodici milioni di negri, non pensi a convogliarli altrove, qualunque possa essere il danno altrui. Supposizioni? Forse, ma non fantasticherie. Comunque altri osserva in Cuba e fuori; si osserva e si resiste; né la lotta economica è arma a un solo taglio. La creazione di un'offesa mortale agli interessi più intimi e più generali di una nazione e di una razza, può essere lievito efficacissimo al risveglio di una coscienza di sé, necessaria a quella difesa della propria esistenza che qualunque nazione sa fare anche se sola; e tanto più può fare, quando pericoli analoghi le conciliassero alleanze di popoli congeneri e interessi lesi vastamente suscitassero per lei aiuti imprevisti. Se così non fosse, non sarebbe compresa la simpatia con cui Cuba è vista nel mondo ispano-americano e tanto meno si comprenderebbe quella intensificazione del culto della civiltà spagnola, che ora rende vivo più che mai l'amore e l'ammirazione dei cubani pel genio loro più singolare e più luminoso, José Martí, poeta, scrittore, patriota.

La messa in valore di elementi spirituali non è cosa da tacere; sempre nella formazione dei maggiori fatti della storia, l'atmosfera spirituale ha avuto importanza definitiva, decisiva, determinante; e appunto gli elementi spirituali stanno operando il risveglio e le reazioni dell'America latina. Perciò ho nominato José Martí ed ora volgo l'attenzione a Puertorico, presentando anzitutto certi significativi indici dell'atmosfera spirituale di codesta nazione spagnola annessa alla Repubblica Stellata, dove l'ispano-americanismo si può dire abbia la fisonomia di un irredentismo.

La chiusa di un carme in ottave di Francisco Álvarez, può assumere il valore di motto dell'ispano-americanismo:

> se exaltarà mi espíritu, orgulloso
> aun de la muerte en el oscuro arcano
> de haber sido español y americano;

specialmente quando esso cova sotto bandiera estranea e trova ragione di far dire ad altro poeta, José Mercado, in un inno alla lingua castigliana

mensajera perenne de concordia,
cruza el inmenso mar que nos separa,
y lleva de la América española
a la nación que puebla nuestra raza,
con el pobre cantar del bardo triste,
el beso fraternal de nuestras almas;
¡que se puede cambiar una bandera,
pero los sentimientos no se cambian!

Ma il sentimento fondamentale che regge l'animo dei borinqueños, diventa voce imploratrice, diretta ai popoli latini, nell'espressione di un altro e maggiore poeta, José de Diego, che nelle *Magnis vocibus,* si dirige a tutti gli ispano-americani specialmente ai più potenti fratelli noti sotto le sigle dell'A.B.C.:

¡Tríptico de simbólicas banderas siderales!
¡Constelación naciente del Mundo brasileño
¡y la estrella de Chile, y el sol de la Argentina!

perché aiutino l'isola appassionata a liberarsi:

El águila de Júpiter nuestra entraña devora;
pero la misma entraña renace a cada hora;
el dolor no nos vence, ni nuestra fe declina...
¡sabemos la potencia de nuestra alma divina
y sabemos que existe la mano redentora
del Hércules invicto de la raza latina!

mentre negli *Aleluyas* la coscienza della propria civiltà, del suo valore, della sua precedenza nei confronti di quella anglo-sassone, fa vibrare accenti di pungente sarcasmo:

Perdonad que estuviéramos tantos hombres nacidos
sin que en ello mediaran los Estados Unidos.
Nacidos en América, sin que mediárais vos
por un atrevimiento de la bondad de Dios.
. . . . . .
Pero nada sabemos en el país del sol
del Arte de Gobierno, como en « Tamany Hall »
. . . . . .
Ignoramos aquellas sublimes concepciones
que os dieron la simbólica Isla de los Ladrones.
Ignoramos, en estos históricos reveses
la lengua y el sentido de los pueblos ingleses.
Hablamos otra lengua, con otro pensamiento,
en la onda del espíritu y en la onda del viento.
Y os estamos diciendo hace tiempo en las dos
¡que os vayais con el Diablo y nos dejeis con Dios!

La poesia è dedicata ai Caballeros del Norte.

L'arte e la cultura spagnola sono di conseguenza amate calorosamente; quasi se ne desidera la venuta nell'isola come una riconquista; e ciò cantava con appassionati versi il Dessus in una famosa serata data anni fa in onore del poeta spagnolo Villaespesa; e soprattutto tale sentimento muove l'altissima lirica di Enrique Zorrilla, intitolata *Alma Española* che non si può senza commozione rileggere, ed è degna d'essere nota integralmente (7).

Pues soy de cuño hispano y de crisol riqueño,
tal como de un brillante dos ráfagas de sol,
emergen de mi alma, en un iris de ensueño,
la realeza del cuño y la prez del crisol.

Atento al noble impulso de mi racial pergeño
¡de fijo, al orbe hiciera otra vez español!
Si propicia mostrárase la ocasión a mi empeño,
la historia grabaría mis cifras en su rol!

Del ensoñado empeño — ¡oh, España dolorosa! —
mi espíritu se inmerge en la amplitud grandiosa,
para sentirse ungido con óleo de tu amor:

¡Que, ungido con el óleo de tu amor — Madre mia —
por fuero de mi estirpe, trocar tal vez podría
en grito de epopeya el ay de mi dolor!

Appunto una ben incisa coscienza di sè può approfittare di condizioni storiche favorevoli alla propria indipendenza politica. D'altronde non potrebbe essere in Italia, che conobbe libertà, unità, indipendenza prima nel calore dei suoi poeti che nella realtà della storia, dove non si apprezzasse e comprendesse il significato di codeste voci dei migliori di Puertorico. Ma quale rispondenza, quale risonanza hanno o potrebbero avere, date le condizioni attuali dell'isola, codeste voci? O, in altri termini, ci sono fattori economici, elementi positivi che infirmino il dominio statounitense e resistano allo sfacelo di razza e di nazionalità?

L'abbondante milione di portorichegni non ha che un rappresentante nel Parlamento dell'Unione ed ha un governatore nord-americano nonché qualche funzionario. Ma non c'è immigrazione nord-americana nell'isola. E tutto è ancora in mano degli spagnoli che si sono adattati a quel clima tropicale sfavorevolissimo all'anglosassone. Tuttavia anche qui il nord-americano costringe alla cultura specializzata del caffè, del tabacco e dello zucchero, la canna amara del poeta José de Diego; e proletarizza il piccolo proprietario. Ma intanto ai vecchi partiti che più o meno lottavano per l'incorpora-

(7) E. Torres Rivera, *Parnaso portorriqueño*, Barcelona, Maucci, s. a., *passim*.

mento completo agli Stati Uniti succede chi vuole la statizzazione dell'Isola e chi addirittura la libertà e l'indipendenza; mentre il partito socialista che organizza tutta la massa operaia è costretto a rivedere il suo agnosticismo in fatto di nazionalità, sotto l'assillo di una realtà per cui dai compagni del Nord viene bellamente affamato il lavoratore isolano. E si può farsi valere. Quando anni fa il reggimento borinqueño doveva marciare nel Messico contro Pancho Villa, il generale nord-americano avvertì Washington che il suo reggimento andrebbe dove è comandato, ma che egli non avrebbe risposto che i soldati portorichegni sparassero su un messicano. Né ebbe effetto l'inglesizzazione violenta del popolo attraverso la scuola, che fu dovuta moderare assai e si constata una cura per la gastigatezza dello spagnolo dell'isola. Ora agisce un'Università a S. Juan de Puertorico, che è ottimo centro di ispanismo, sebbene nelle intenzioni dei fondatori nord-americani essa debba essere piuttosto elemento di coesione tra le due razze e le due civiltà per una reciproca e esatta comprensione che, naturalmente, dovrebbe giovare alla Confederazione yanki agli effetti dell'egemonia continentale.

Luis Araquistain (8), che tanto documentariamente ha studiato e visto la quistione antillana, confessa che l'Università Portoricense appunto perché antagonista all'opera che da anni felicemente persegue il madrileno *Centro de estudios históricos* deve essere da esso aiutata; l'arme data in mano agli Spagnoli è a doppio taglio e molto ci può la valentia del maneggio. Del resto il futuro è in grembo a Dio.

Il fatto per altro ci porta ad alzare lo sguardo a quelle regioni spirituali che sono l'atmosfera propiziatrice delle realtà contingenti e che esse regolano e determinano appunto perché sostanziate di eternità.

Rimane assodato che la Confederazione Stellata avverte la necessità di valersi di fattori spirituali, sente che le due grandi storiche famiglie la anglosassone e la spagnola debbono pur comprendersi, perché sono troppo l'una dall'altra distanti; opera più ampiamente che può nel campo dello spirito perché oltre a cotesta recente fondazione universitaria, che tra altro potrebbe essere convegno di studenti ispano-americani, mantiene riviste (9) importantissime di studi

(8) *La agonia antillana: el imperialismo yanqui en el mar caribe*, Madrid, Espasa-Calpe, 1928.

Ringrazio l'insigne scrittore spagnuolo e la sua casa editrice di avermi fatto conoscere opera così importante. Ad essa oggi fa seguito la ricca documentazione illustrativa di A. Ghiraldo, *Yanquilandia bárbara*, Madrid, Ed. Historia Nueva, 1929.

(9) Recentissima la « Revista de Estudios Hispánicos », tomo I, Enero, marzo 1928, órgano de la Universidad de Puertorico.

spagnoli ed ha un'organizzazione completa di migliaia di professori di lingua spagnola (10). Solamente, in una concentrazione ispano-americana quale parte avrebbe la Spagna? Gli Stati Uniti devono essersi posta la domanda.

William R. Shepherd, illustre professore di storia della Columbia University, testè propugnava (11) l'amicizia a tre, Spagna, Stati Uniti, Ispano-America, quale necessario oggetto dell'attività degli ispanisti nel nome dell'umanità e della civiltà e quindi un convergere di lavoro fra il nordamericano *Instituto de las Españas* e le istituzioni spagnole culturali facenti capo alla *Junta para ampliación de estudios.* Per l'amicizia a tre, « amistad triangular », si dovrebbero osservare, guarda fatalità!, quattordici punti dei quali alcuni possono riassumersi nelle generiche proposte di intercambio di studenti e insegnanti; reciproco studio delle lingue inglese e spagnola, nonché della geografia, della storia, delle istituzioni spagnole e nordamericane; aumento di reciproci contatti e apprezzamento reciproco delle due civiltà; campagne di stampa organate a tali scopi, inoltre, (e qui traduco e conservo la numerazione dei *punti*):

7. Far sparire dagli Stati Uniti tutte le opinioni erronee sui paesi spagnoli;
8. Fare in modo che in questi sparisca la sfiducia verso gli Stati Uniti;
9. Riconoscimento da parte dei nordamericani dei vantaggi che ricavano dai paesi ispani;
10. Che questi comprendano il lato benefico della influenza nordamericana;
11. Riconoscimento da parte dei nordamericani della individualità dei paesi ispani;
12. Sviluppo di uno spirito di avvicinamento amichevole, più che il desiderio soltanto di fare affari.

Non è mio compito discutere la probabilità pratica di simile programma, a cui soprattutto gioverebbe una politica meno eccitatrice e più rispettosa del diritto da parte dei nordamericani nei riguardi dei popoli non anglosassoni del continente; d'altronde dò rilievo, e mi basta, all'aspetto storico della cosa e al suo grande significato psicologico. Lo stesso Shepherd comprende che per l'amicizia a tre occorre un'atmosfera di fiducia; son queste le sue parole, forse non tutte prudenti: « il compimento dei 14 punti, è chiaro,

(10) V. il mio *Per la lingua spagnola* in « Colombo », giugno 1926, f. I, pag. 49, 50.
(11) Revista cit.: *Hacia la amistad triangular,* pag. 1-17.

dipende in uguale misura dagli spagnoli, dagli ispano-americani e dai nordamericani; ma questi ultimi devono accettarlo rispettando gli ispano-americani e considerando il nostro paese come il fratello maggiore e più forte e non come il colosso del Nord. Ciò devono fare i nordamericani in riconoscimento di quanto gli altri popoli americani e la madre patria Spagna hanno dato loro o hanno fatto in modo che ottengano, e quale mezzo che permetta agli ispano-americani di profittare di ciò che offre loro il tipo di civiltà nordamericana, per aiutarli all'attuazione di un destino comune nel nuovo mondo ».

In realtà sono di fronte due modi diversi, opposti di concepire la vita e quindi la missione del nuovo mondo. E su queste diverse ed opposte concezioni (12) agiscono fattori storici immanenti, contingenze politiche oggi imponderabili, gravi e molteplici giochi d'interessi di gran lunga più ampi dei già ampi confini americani. È il punto più difficile della questione questo che tocchiamo: fissare cioè la luce, o le luci, che illuminano i fatti, scoprire la forza, o le forze, che li muovono.

Quale ansia di collaborazione con gli Stati Uniti può vedersi negli ispano-americani? Correnti controllabili in tal senso non direi che ve ne sono, sebbene dalla pratica mi risulti che molti sono coloro, tra gli ispano-americani, che professano un culto incondizionato per il nordamericano. E non ignoro che nelle Antille stesse si indica col nome pitiyanchi l'ispano americano più yanchi di uno yanchi. Ma tra le affermazioni, direi, espresse di collaborazione, le quali possono trovare il loro più profondo e più sodo alimento nel concetto stesso di americanismo, come spirito originale di fronte a europeismo, non veggo neppure il più lontano sintomo di dedizione; anzi noto la risoluta volontà di collaborare da pari a pari e la recisa dichiarazione d'un'America aperta all'umanità che gli Stati Uniti sono ben lungi dall'accettare. Ho sott'occhio gli studi recenti di Alfredo L. Palacios (13), presidente dell'Unione Latino-Americana e autore di caldi messaggi alla gioventù di tutte le Americhe (14), intesi a formare una nobilissima unione di spiriti, quanto impossibilissima piattaforma di pratiche azioni. Finché egli in nome di un alto superiore interesse tenta l'unificazione, la solidarietà, della Ibero-America, ammiriamo in lui il persistere in quei principî profondamente spagnoli, che, merito già di Francisco Vitoria, ora sono l'aforisma di quell'in-

(12) Nella stessa v. lo studio di Salvador de Madariaga che annuncia un'opera di confronti fra le tre civiltà di Inghilterra, Francia e Spagna. Di lui parlai nella mia *Rassegna di Letteratura spagnola* nella « Rivista d'Italia », del 15, III, 1928.

(13) *Los nuevos métodos del dogma a la Ciencia experimental*, n. 9 octubre 1925 della « Revista de Ciencias jurídicas y sociales », La Plata, octubre 1925.

(14) *La Union Latino Americana y el imperialisma yanki*. Buenos-Aires, 13, III, 27. Foglio volante.

signe argentino che risponde al nome di Saenz Peña: l'America per il mondo; ma quando egli alla gioventù nordamericana vuole insinuare codesti principî sotto la forma delle più avanzate moderne sociologie, non possiamo che rimanere scettici. Ed il nordamericano Rowe ha difatto ben altramente e senza dubbi risposto. Dunque anche fuori da una diretta unione, da una recente unione alla psicologia nazionale della Madre antica, l'ispano-americano s'atteggia in contraddizione spirituale con l'anglo-americano (15).

A rendere solidale codesto spirito di razza è certo necessaria una polarizzazione spagnola o ispano-americana anzi tutto, la costituzione di un ente che coordini, sviluppi e renda realtà i deliberati dell'America Latina, possibilmente, famiglia ancora maggiore che non sia l'Ispano-America sebben questa ne formi la stragrande maggioranza.

L'Argentina, l'Uruguay, il Messico, il Salvador, con differenti proposte hanno dato contributi preziosi a foggiare un panamericanismo umanitario concepito come strumento di pace e di prosperità per tutti i popoli della terra. Fede alla propria razza è necessità per la vittoria.

La Spagna tende a suffragare, irrobustire, tener viva, anche con istituzioni ed organismi *ad hoc* la coscienza individuale spagnola, attuantesi in una molteplice intimità fra la madre patria e le sue diciannove filiazioni americane. Ma si pensi comunque del panamericanismo, quale è veduto dalla Ispano-America, i varî autori che del grande argomento hanno parlato in genere, od in specie, per insinuare la necessità che qualcuno lo capeggi, la Spagna (16) o una nazione ispano-americana (l'Argentina?) (17) sono concordi nel proclamare la vitale utilità che hanno le nazioni dell'America Latina di affidarsi alla Società delle Nazioni della quale in grande maggioranza fanno parte (18).

Il panorama storico attuale, che come potemmo abbiamo tratteggiato, è degno di attenta osservazione. Le contingenze politiche di questi ultimi tempi (19), l'avvenuto viaggio nel Sud del neo-eletto

(15) A. Fabra Rivas, *Concepto del iberoamericanismo*, in « Cuba contemporanea », enero 1927, pag. 79 e seg.

Raúl A. Orgaz, *El panamericanismo y la Sociedad de Naciones*, in « Scientia » del 1° novembre 1925.

Tornerò sull'argomento di proposito.

(16) Germán Latorre Setlén, *El panamericanismo y el porvenir de la América española*, Madrid, 1924.

(17) R. Ronze, *Le rôle de l'Amérique Latine dans le monde* in « Scientia », maggio 1922.

(18) Merita speciale rilievo lo studio di Francesco Tommasini, *La conferenza panamericana dell'Avana* in « Nuova Antologia », 16 agosto e 1° settembre 1928.

(19) E. Lusignoli, *Il grido d'allarme dell'America latina*, in « Colombo », settembre-ottobre 1928, pag. 506 e seg.

presidente Hoover (20), le dichiarazioni dell'Inghilterra sul suo interessamento per l'America meridionale, mettono al panorama una cornice di grande rilievo. E di fronte a ciò riceve risalto la possanza e il valore della Spagna (21), e nel gioco di tante forze, e nel cozzo di così giganteschi problemi, l'Italia ha la sua parola da dire, ha la sua azione da esercitare per la sua grandezza e per i suoi diritti, nonché per gli interessi della civiltà vera e immortale (22).

BERNARDO SANVISENTI.

(20) Corre voce che l'Argentina non voglia partecipare alla prossima conferenza panamericana di Washington.

(21) I legami con la Spagna soprattutto in quanto possano ricevere nuovi alimenti e servire d'orientamento allo spirito sudamericano non trovano sempre calorosa affermazione. Appunto anni fa, nel 1927, un simpatico articolo della « Gaceta Literaria » di Madrid, allora ai suoi primi numeri, per il meridiano culturale madrileno, trovò opposizione specie nelle più evolute repubbliche Ispano-Americane, ove gli spiriti ambiscono una netta e originale individualità. E nella « Revista de Avance » de la Habana, 15 aprile 1927, a proposito dell'universalismo spagnolo, è l'eco di una viva polemica che si accese tra M. Aznar, J. Mañach cubani, il Tamayo boliviano, Ramiro de Maeztu spagnolo, il messicano Alfonso Reyes. La cosa ha importanza anche per l'accenno alla impossibilità che sorga uno stato egemonico tra gli ispano-americani, perché taluno considera ciò come una prova di residuante mentalità spagnola, in opposizione all'altra mentalità indipendentissima, che è quella *India*. Esponenti massimi di questi diversi atteggiamenti spirituali possono considerarsi rispettivamente l'Argentina e il Messico. La questione di fondo è, con idee molto originali, presentata dalla penna insigne di GOMEZ DE BAQUERO nella sua recentissima opera *Nacionalismo e hispanismo*, Madrid, Ed. Historia Nueva, 1928.

(22) Mi è caro menzionare due articoli dovuti alla competenza dell'on. FRANCESCO MAURO che specialmente i giovani italiani dovrebbero meditare, pubblicati nel quotidiano milanese « L'Italia » del 5 e 13 dicembre 1928 sotto il titolo *Attualità Sudamericane*.

IL "LUDUS TROIAE,,
E L'OINOCHOE DI TRAGLIATELLA

Abbandonata Cartagine in fiamme e il disperato amore di Didone, Enea aveva ripreso il viaggio suo fatale verso la foce del Tevere. Giunto con i suoi in Sicilia, nel regno di Aceste, aveva celebrato con un solenne sacrificio il primo anniversario della morte del padre Anchise, sulla sua stessa tomba. Poi in suo onore aveva indetto tra otto giorni i ludi novendiali: regate, corse a piedi, gare di tiro d'arco e di pugilato. Nella corsa Eurialo e Niso avevano già mostrato la loro amichevole solidarietà; nella gara dell'arco, la freccia di Aceste aveva preso fuoco ed era dileguata consunta in una strìa luminosa, un portento che preannunziava la morte e l'apoteosi di Enea e il governo lasciato a Julo Ascanio, così come poi una stella annunzierà l'apoteosi di Cesare, quando la sua morte cruenta avrà lasciato ad Augusto l'impero.

Ma Enea vuole completare la grande giornata. Chiama a sé Epitide, « custode e compagno » del giovanetto Ascanio e gli dice di farlo venire insieme con i giovanetti della sua schiera. Vengono i bellissimi ragazzi su focosi cavalli, in tre turme con tre condottieri, Priamo, figlio di Polite, Ati e Julo stesso.

Ed ecco Epitide schioccare la frusta e allora:

> Corsero a tre per tre, pari e disgiunti
> L'una schiera da l'altra, e rivolgendo
> Tornâr di dardi e di saette armati.
> Indi a cacciarsi, a rincontrarsi, a porsi
> In varie assise, ad uno, ad uno, a molti,
> A tutti insieme, a far volte, rivolte,
> E giri e mischie in più modi si diero,
> Or fuggendo, or seguendo; or come infesti
> Or come amici...

Ciascuna turma era di dodici cavalieri, in tutto dunque, con i comandanti erano trentanove ragazzi e il Poeta li descrive armati di

giavellotto, con una ghirlandetta in testa, cavalcare tra l'ammirazione degli spettatori, formando intrecciate e difficili figure:

... In quante guise a zuffa
Si viene in campo, in quante si discorre
Per le molte intricate e cieche strade
Del Labirinto che si dice in Creta
Esser costrutto; in tante si aggiraro,
Si confusero insieme, e si spartiro
De Teucri i figli; e tali anco i delfini
Per l'Ionio scherzando o per l'Egeo
Fan giravolte, e scorribande e tresche.

Così Virgilio nel libro V dell'*Eneide* parla del *ludus Troianus* e ne celebra le auguste origini:

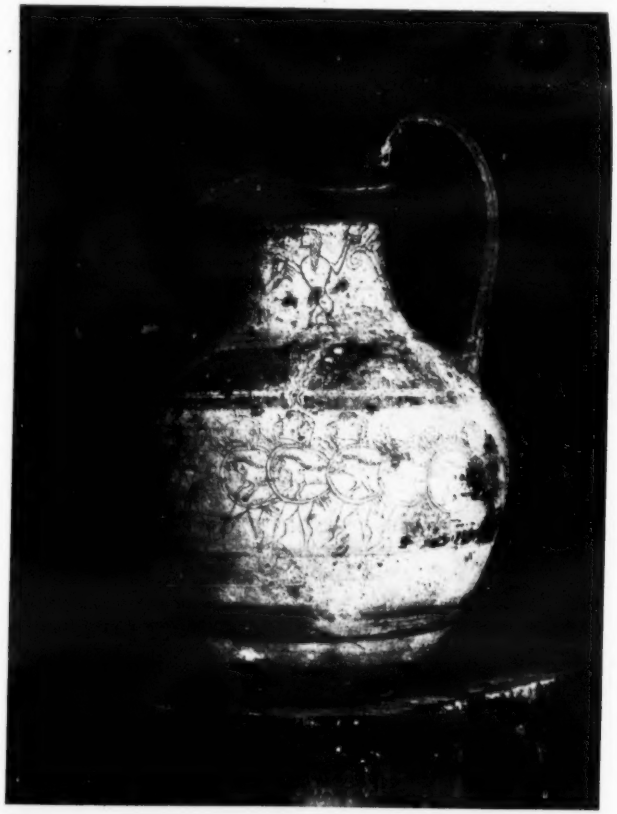
Questi torneamenti e queste giòstre
Rinnovò poscia Ascanio, allor che eresse
Alba la lunga: appresergli i Latini;
Gli mantenner gli Albani; e d'Alba a Roma
Fur trasportati, e vi son oggi; e come
E l'uso e Roma e i giochi derivati
Son da Troiani, hanno or di Troia il nome.

Il gioco equestre infatti, riservato ai giovani delle prime famiglie, era stato, come tante altre istituzioni e gli antichi usi, rinnovato da Augusto. Sappiamo da Plutarco che già da Silla era stato celebrato; ma la *gens Julia*, salita all'Impero, lo aveva messo in grande onore, e venne frequentemente fatto eseguire da Augusto, con partecipazione anche dei giovani membri della famiglia imperiale, benché sembri che in realtà le schiere fossero due.

Di questo gioco a cavallo Virgilio ci dà una chiara immagine: i torneamenti assumevano aspetto di labirinto e le evoluzioni ricordavano quelle dei delfini nel mare. Il nome poi non lasciava nessun dubbio, si chiamava *ludus Troiae* o semplicemente *Troia*: ora ciò non poteva essere che il ricordo dell'origine troiana, giunta, attraverso Alba Longa, fino a Roma.

La tradizione sembrerebbe delle più sicure; ma già altra volta ebbi a ricordare come non solo la venuta di Enea e dei Troiani nel Lazio non sia provata o soltanto resa probabile da tradizioni o scoperte, ma si riveli del tutto leggendaria essendo lo strato archeologico dei Colli Albani e di Roma stessa, anche per alcuni secoli, dopo la fine del XII av. Cr., (data assegnata dalla tradizione costantemente alla presa di Troia), puramente italico e senza la minima traccia di materiale di origine troiana o soltanto orientale. Solo nell'ottavo secolo av. Cr. cominciano queste importazioni, che però non implicano la venuta di coloni stranieri.

Oinochoe di Tragliatella: Scena con iscrizioni etrusche.



Oinochoe di Tragliatella: La danza armata.

Del resto, dalla metà del secolo XIX la critica filologica aveva espresso alcuni suoi pareri su questo gioco e sul suo nome. Negli scrittori, infatti, noi non troviamo tanto *ludus Troiae*, quanto semplicemente *Troia* e allora questo nome fu riavvicinato ai verbi *antroare* o *redantruare*, che dai lessicografi si ricordavano collegati con i Salii e col significato di *correre in fretta* ed altri traslati e si rievocava un vecchio vocabolo *drua*, cosicché si venne alla conclusione che *Troia* o *Truia* fosse un nome prettamente etrusco o italico, che nulla aveva in origine a che fare con Troia e che significava la *lizza*, l'*arena*, dove i giochi si facevano.

Ed ecco un'interessantissima scoperta avvenire negli scavi fatti nel 1877-78 dalla famiglia Tittoni nelle sue terre di Tragliatella, a metà strada tra Roma e Cerveteri non lungi da questa famosa città etrusca e, anzi quasi certamente nel suo territorio.

Il cimelio è tuttora conservato, nel suo appartamento di Via Rasella a Roma, da S. E. Tommaso Tittoni e devo alla grande cortesia del Presidente dell'Accademia d'Italia se l'ho potuto pubblicare di nuovo negli *Studi etruschi* e lo posso ora riprodurre anche in questa rivista.

Il vaso era stato bensì, subito dopo la scoperta, studiato dallo Helbig e dal Deecke e se ne è molto parlato, ma poteva sotto certi riguardi considerarsi ancora inedito.

Trattasi di un oinochoe dei tipo comune alle proto-corinzie, ma d'indubbia fabbrica locale, tutta coperta di interessantissimi graffiti. Per lo stile, per una serie di confronti, che non occorre ripetere in questo luogo, sono venuto alla conclusione che si tratti di un prodotto etrusco locale degli ultimi anni del VII secolo av. Cr., di quando cioè la tradizione fa, nel 616 av. Cr., salire sul trono di Roma un etrusco, Tarquinio Prisco.

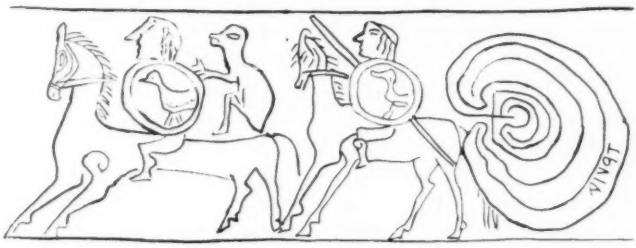
Questo vaso di così veneranda antichità ci presenta varie scene, alcune delle quali caratterizzate da iscrizioni etrusche; ma credo si possa escludere si tratti di un episodio delle guerre troiane con la presenza di Elena, esegesi a cui i primi illustratori furono evidentemente portati dalla credenza comune dell'origine troiana del *ludus Troiae*.

Infatti nella zona inferiore ecco la rappresentazione di un labirinto, quale lo troviamo nelle stesse monete di Cnossos (sebbene di età più tarda) e in esso è una parola ben chiara: *Truia*. Dal labirinto escono due cavalieri a capo scoperto, con lo scudo e uno con la lancia. Sono evidentemente i giocatori, forse a quel tempo ancora adulti e *Truia* è il nome del campo di gioco, a forma di labirinto,

che doveva essere segnato sul terreno come nei nostri tempi, per esempio, i campi del *tennis*.

Precedono alcuni guerrieri che eseguiscono una danza armata. Molti furono i pareri in proposito e si vollero ravvisare in essi i Salii: non mancano buone ragioni in favore, ma in ogni modo parmi sicuro che in questi tempi antichissimi vicino a un gioco di cavalieri, doveva esservene uno di fanti.

Così il gioco ricordato da Virgilio e da lui creduto antichissimo, tanto da farlo derivare, attraverso Alba Longa, dagli stessi compagni



Vaso di Tragliatella: Il *ludus Troiae*.

di Enea, si rivela già sicuramente in uso in Etruria e certo anche nella Roma del tempo, sin dal VII secolo av. Cr. E vediamo che allora il campo si chiamava Truia, nome che, come spesso accade, dal luogo era passato poi al gioco stesso. Resta così confermata pienamente l'idea espressa già quaranta anni prima dal Klausen e ribadita poco dopo dal Goebel, che con Troia, la città asiatica, il gioco non avesse proprio nulla a che fare. Uno sprazzo ci si apre su questi riavvicinamenti provocati da false etimologie; comprendiamo perché Virgilio, il dolce poeta, parli proprio del labirinto per spiegare le evoluzioni dei cavalieri, apprezziamo il saggio pensiero di Augusto di rinnovare anche in questo i prischi costumi dei padri.

E nuovi campi di ricerche ci si aprono, specialmente per un singolare studioso, il Krause, che, se era troppo innamorato della sua tesi, fece pur utili osservazioni. Nell'Europa settentrionale, in Inghilterra e specialmente nella Scandinavia, come nei pressi di Wisby nell'isola di Gotland, esistono recinti di pietra o misteriose immagini graffite su rocce a forma di labirinto, ai quali si dà il nome di Trojeborg, Troy ecc. È impossibile negare una parentela con il Truia del nostro paese. Giunse fino lì l'eco del gioco romano? Oppure questo nome dato ai labirinti ha origine comune con quello che ci rivela l'oinochoe di Tragliatella? Certo, pur senza fantasticare col Krause che pure la leggenda troiana abbia un'origine settentrionale, sono

interessanti questi antichi e innegabile rapporti tra paesi che ancora non avevano scambi diretti e che s'ignoravano l'un l'altro.

Ma l'oinochoe di Tragliatella è interessante pure per i problemi che suscita nell'arte etrusca primitiva, dei rapporti tra queste opere del VII secolo e i bronzi laminati, un po' posteriori, che, con centro Bologna, si irradiano e si ritrovano fin nelle terre limitrofe all'Italia, oltre lo spartiacque alpino. Chi non ricorda la *Situla della Certosa* con le sue interessantissime rappresentazioni di parate guerriere e di scene della vita quotidiana e di una pompa che pare funebre?

Faticosa è la via da percorrere per rintracciare, nei suoi usi, nella sua arte, questa vita nostra in così antiche età: tra i documenti più caratteristici è appunto l'oinochoe di Tragliatella. Questo vaso dall'apparenza così modesta, alto appena 24 centimetri, è per uno studioso dei nostri problemi, un cimelio che ben vale un capolavoro d'arte, il quale cento volte più bello, parlerebbe meno al nostro cuore.

G. Q. Giglioli.

IL GOVERNATORE DI ROMA HA UNA CONTESA CON L'AMBASCIATORE CESAREO

(1696)

I plenipotenziari dei vari Stati d'Europa, per la buona volontà e lo spirito di concordia del mite Pontefice Innocenzo XII, convennero a Riswich, nelle vicinanze dell'Aja, per ridare la pace a tanta parte della Cristianità, straziata da lunghe e sanguinose guerre. Però questo beneficio agognato, poco mancò non si perdesse pei più futili e ridicoli motivi, pervicacemente provocati da un grave diplomatico, il Conte di Martinitz, ambasciatore di Leopoldo d'Asburgo Imperatore, presso la Corte papale.

Il di Martinitz era puntiglioso e avventato, quanto ponderato e prudente l'Imperatore. Si vuole che il suo invio a Roma fosse un atto inopportuno della Camera imperiale. I Cardinali egli avea tutt'altro che in ottimo concetto, e persino col venerando e austero Pontefice era poco riguardoso, tanto che il Papa ebbe a dire a qualche intimo, per suo sfogo e sollievo, che da ogni udienza col Conte di Martinitz egli non poteva uscir mai sereno.

Quando venne sollevata la questione del *nono Elettorato* dell'Impero, Innocenzo, timoroso che potesse correre pericolo la supremazia cattolica in Germania, si mostrò oltremodo dolente e sdegnato. Ma il prudente Imperatore si affrettò a rimovere tale questione incresciosa al Pontefice.

* * *

In questo stato di cose, che richiedeva tatto finissimo e cortese saggezza, il di Martinitz cominciò invece a far giocare, è la vera parola, la sua indole litigiosa (1). Così non è da stupirsi che venisse

(1) Ciò egli poteva fare agevolmente per la mancanza di regolamenti scritti sul cerimoniale, essendo tutto affidato alla tradizione e alla memoria dei prelati cerimonieri. Ai nostri giorni si sta provvedendo alla compilazione di regolamenti scritti, specialmente per ciò che riguarda gli ambasciatori, da una Commissione presieduta dal Cardinale Vannutelli.

a questione col Governatore di Roma, coi Cardinali, e anche col Papa, per un posto che pretendeva occupare, invece del Governatore, nella processione del Corpus Domini. Pei Cardinali Diaconi poi aveva una speciale antipatia. Al Cardinale Pamphili, colto e magnifico, rivolse un insulto grossolano e ingeneroso; al Cardinale Ottoboni, gentilissimo e garbato, nel contendergli burbanzosamente il passo, scontratisi in una porta, gridò: Debbo passar io!; al Cardinale Altieri, che era stato potente, benevolo e amorevole Cardinal nipote, un giorno si volse con mal garbo, e il nobile porporato, che era alto, nerboruto e aitante della persona, gli si parò innanzi senza dir parola, incrociando le robuste braccia sul petto, e gli piantò in volto i grandi occhi celesti, quasi a sfida ed ammonimento. Anche al Pontefice onorando non si peritava di dare i titoli, ingiusti e irriverenti, di fiacco e di rammollito. Era già troppo.

Ma non bastava. Al principe Colonna, perché feudatario di Spagna nei Regni di Napoli e Sicilia, si ostinò a non voler dare la *pace* nella Cappella Pontificia; eppure il Constabile Colonna, come capo della sua nobilissima Casa, godeva il diritto di Principe assistente al soglio e di stare in piedi innanzi al Papa, come gli ambasciatori regi.

Questo fatto menò grande scalpore, e al di Martinitz alienò e rese avversa tutta la potente aristocrazia romana. Pel Governatore di Roma aveva una fobìa; diceva che il Governatore di Roma era una carica temporale, infatti il Governatore portava la spada; perciò era un dipendente dell'Imperatore, e per conseguenza un suo dipendente. Questo accanimento valse a rendergli ostile anche tutta la numerosa e potentissima prelatura.

Ma nel giorno del Corpus Domini 1696, il di Martinitz meditò e pervicacemente attuò un fatto inaudito, uno scandalo indecoroso. Rari storici lo accennano, qualcuno ne fa appena menzione; il nostro Botta, che sbaglia però la data dicendolo avvenuto nel 1697, ne dà brevi notizie. Noi abbiamo la ventura di averne la particolareggiata narrazione, scritta dall'istesso Conte di Martiniz, in un *Manifesto* e in una *lettera*; vi è poi una *Risposta al Manifesto*, cui fanno seguito *Riflessioni sopra la scrittura pubblicata sotto il titolo di Manifesto* dal signor Ambasciatore Cesareo, le quali riflessioni sono evidentemente opera poco riguardosa dello stesso ambasciatore. Tali documenti ci sono conservati dal drammaturgo e letterato Stefano Serangeli nella sua *Raccolta di cose notevoli*, che è in nostre mani, nel suo manoscritto secentesco, mai pubblicato.

Il *Manifesto* del Conte di Martinitz, che con gli altri documenti autentici noi fedelmente riporteremo o riassumeremo, dice così:

« Hauendo l'Ambasciatore Cesareo osservato, che il Governatore di Roma, Mons. Pallavicini, voleva nelle funzioni pubbliche occupare un luogo incompetente, e contro l'accordato del Papa col Pren.pe di Liechtenstein suo antecessore, cioè andare avanti li Cardinali Diaconi e dietro all'Ambasciatore, invece di mettersi avanti il Papa e dietro alli Cardinali, se ne lamentò l'Ambasciatore con S. S.tà, la quale, riconosciute giuste le sue ragioni, ordinò al Gov.re di Roma, che non intervenisse alla processione del Corpus D.ni ». In sostanza egli voleva andare avanti ai Cardinali Diaconi e dopo questi, a parer suo, avrebbe dovuto venire il Governatore di Roma.

Quanto all'accordo col Papa, come chiaramente si rileva dal divieto fatto al Governatore di Roma di intervenire alla processione, o non ci fu, o fu un malinteso, in un'udienza poco gradita.

Il Conte di Martinitz imperturbabilmente continua: « L'Ambasciatore Cesareo si fermò, dicendo al Maestro di cerimonie, che appresso di lui si trovava, di voler fermarsi, tanto che i Cardinali Diaconi non avanzassero, mentre vedeva chiaram.te che si voleva lasciare a posta quella gran distanza per l'assenza di d. Gov.re, e che egli non poteva mai soffrire che fra Cardinali Diaconi e la sua persona camminasse il Gov. re di Roma, come pretendeva, e per conseguenza né meno gli fusse serbato il luogo. Onde vedendo i Cardinali Diaconi la risoluzione ferma dell'Ambasciatore, e non essendo questa fermata più di un *Pater noster*, e senza più fermarsi né pure un momento la processione, tutto passò quietam.te ».

Così asserisce il Conte. Ma queste poche righe sono piene, nella loro disinvoltura, di gratuite asserzioni e di vere falsità. Prima di tutto la fermata, non di un *Pater noster*, ma fu di ore, e passò tutto così quietamente, che si urlò, si minacciò, si tumultuò con alte grida di ira e d'indignazione. Per avere una pallida idea del pandemonio che successe, bisognerebbe cercar d'immaginare cosa fosse la processione del Corpus Domini nel secolo XVII, la più grandiosa e solenne della Roma papale.

Andavano innanzi ricchissimi *equipaggi*, tirati da maestosi *morelli*. Gli *equipaggi* brillavano per ricchi finimenti, e i *morelli* scalpitando e nitrendo facevano ondeggiare sulle artistiche e squillanti *testiere* i grandiosi pennacchi. Dopo seguivano le numerosissime Confraternite di Roma coi loro labari, bandiere e stendardi; appresso venivano coi candidi manti, inghirlandati di fiori, le schiere variopinte delle suore, cantanti angeliche preghiere; indi si avanzava la prelatura, nei suoi lucenti abiti paonazzi; appresso i *Capitoli* di S. Maria Maggiore, di S. Giovanni e tutte le *Basiliche* di Roma, seguite dall'imponente Capitolo Vaticano; poi la lunga schiera dei

Vescovi, Arcivescovi, Patriarchi con le mitre splendide di ricche pietre, nel maestoso incesso tra gli alti pastorali, e con le croci e le auree catene sul petto; dopo di essi gli Ambasciatori con le grandiose e rilucenti carrozze circondate da servitori gallonati, coi loro seguiti sfarzosi e numerosi; appresso i Cardinali, con le loro Corti, i loro addetti e *famiglie armate*; seguiva il Governatore di Roma, attorniato dai *Conservatori*, scortato da *famigli*, armigeri e *fedeli*; in fine il Papa, in sedia gestatoria, portata dai palafrenieri, a spalla, lentamente, maestosamente, e ventilata dai candidi *flabelli*. Intorno a lui tutta la Corte pontificia e gli Svizzeri, con le alabarde e la classica *tenuta* michelangiolesca.

Tanta grandiosità, tanta sublimità avrebbe sollevato ogni spirito, ammollito ogni cuore. Ma il caparbio tedesco stette fermo. Anzi il sagace e fine diplomatico ponzò tutta la notte, e il giorno seguente *scoprì la cabala e i malcondotti disegni* dei Cardinali Diaconi, i quali pensatamente volevano lasciare *quel gran spazio* vuoto per indicare che quello era il posto del Governatore di Roma, ed era già pronto un notaro per attestare il fatto con testimoni e pubblico istromento. Cosa che l'Ambasciatore Cesareo non intendeva lasciar passare, perché contraria alle disposizioni avute dal suo monarca che non voleva fare né soffrire novità. Asserzione questa evidentemente non vera, perché Leopoldo aveva allora, e per un prossimo avvenire, tutt'altro a che pensare.

Quanto al non essere i Cardinali intervenuti alla processione dell'Anima, egli li aveva invitati, e lasciando loro la responsabilità di questo scandalo, finiva con queste minacciose parole il suo *Manifesto*: « Il giudizio di Dio sopra questa azione non si sa; quello dell'Imperatore si sentirà; quello del mondo è pieno di scandali ». E non si avvedeva che questi scandali li suscitava lui, che voleva fare da padrone in casa d'altri.

Dopo ciò si potrebbe credere che il nobile Conte fosse rimasto pago e soddisfatto del *successo*, che asseriva di avere ottenuto. Ma non fu così. Sentì il bisogno di aggiungere una *Lettera*, indirizzata in tono adulatorio a cospicui personaggi, per insinuare che ogni *ispirazione* si doveva ad *uno di genio francese*, che egli era amatore della *Verità* e della *Giustizia* e s'era posto *Dio avanti agli occhi*; avrebbe dato il *puro racconto* dell'accaduto. E narra che alcuni giorni prima della processione del Corpus Domini, egli si era presentato dal Papa a fargli le sue rimostranze perché il Governatore di Roma occupava un posto che non gli spettava, e gli rammentò che pochi anni prima « l'Ambasciatore d'Estres di Francia e il Barbaro di Venezia levarono a calci di cavalli il luogo presosi fra essi da Mons. Bevilacqua,

all'hora Governatore di Roma ». Si può immaginare la buona disposizione del Papa in così gradita udienza. Scese l'Ambasciatore dal Cardinale Spada, Segretario di Stato, e il Conte di Martinitz *levosseli davanti con aspre parole.*

Smentisce che egli avesse voluto andare in mezzo ai *prelati incensieristi*, e ci dà questa gustosa macchietta: « Mons. Organi, passato avanti all'Ambasciatore, nel muovere l'Incensiere, o sia Turibolo, si sentì dire dall'Ambasciatore avvedutosi di ciò per il caldo del fuoco e del fumo: Monsignore, non sono io quello che deve essere incensato, ma il Sagramento, e per ciò *vada indietro* ». E intanto si facevano delle grandi mormorazioni, e c'era chi diceva che l'Ambasciatore avesse perduto di rispetto al Papa, ai Cardinali ed anche al Sagramento. Ciò che in sostanza era verissimo, ma il di Martinitz non lo comprendeva.

* * *

Finalmente venne una « *Risposta al Manifesto* del signor Ambasciatore Cesareo sopra l'impegno preso per la Processione del Corpus Domini », risposta chiara, semplice, precisa, che è indispensabile far conoscere al lettore, perché, come si direbbe ora, mette le cose a posto. Prima dice con bel garbo che l'animo di S. Ecc.za era stato *imbevuto di false e insussistenti informazioni, da maligni che amano di pescare nel torbido.* Ed entra in argomento, affermando recisamente: « Mons. Pallavicini, nuovo Governatore di Roma, mantiene nelle Cavalcate — allora Papi, Cardinali, Prelati andavano a cavallo, specialmente da S. Pietro a S. Giovanni — e Funzioni pubbliche Pontificie il med.mo luogo del signor Cardinale S. Cesareo suo Antecessore, e si come il signor Conte di Martinitz protesta di non cercare le novità, così non si può credere che, informato dell'esistenza di questo fatto, non conoscesse che il tentare diversamente sarebbe appunto quella novità che egli detesta ». Di ciò potrebbe far testimonianza tutta Roma; e per il passato vi sono « le stampe solite farsi in occasione del *Possesso* de' Sommi Pontefici et in quelle chiaram.te si vede notato il nome de' signori Ambasc.ri e quello di Mons. Governatore, nel luogo e forma concertato ». Insomma, essendo stato destinato al Governatore di Roma il luogo tra il Papa e i Cardinali Diaconi, « non si sa capire per qual causa si dovesse astenere Mons. Governatore d'intervenire alla Processione del Corpus Domini ».

E così pare anche a noi. « Mancando dunque il principal fondamento della querela del signor Ambasc.re, non dovranno i signori Cardinali affaticarsi molto per far conoscere al mondo l'improprietà, con

le quali vengono trattati *gli Elettori del Vicario di Cristo, coperti da capo a piedi di una porpora tinta nel sangue di quelli, che l'hanno sparso per dilatare la nostra santa fede, la quale dopo il Capo, che è il Sommo Pontefice, ha consegnata tutta la sua maestà et il suo decoro nel Collegio Apostolico* ».

Dice poi che la storiella del notaio pronto per la Processione di S. Pietro è una sciocca invenzione.

Il Sacro Collegio non volle fare all'Ambasciatore la solita dimostrazione di stima nella processione dell'Anima, perché *per colpa* di lui successe nella Processione del Corpus Domini *un ritardo di tre ore e mezza*, « non curando l'incomodo, e l'evidente pregiudizio della salute dell'istesso Sommo Pontefice ».

E mi pare non abbia torto. Si sente nell'animo un impeto di indignazione pensando che il Conte di Martinitz, Ambasciatore Cesareo, ebbe la impudente e irriverente crudeltà di far restare *per tre ore e mezza*, non per un *Pater Noster*, come falsamente asserisce, un ottantaquattrenne vecchio venerando, fermo, inginocchiato a pregare sulla *sedia gestatoria*, mentre l'immensa processione era disorientata, scompigliata.

* * *

La dignità, la logica chiarezza, l'evidenza di questa *Risposta* avrebbe dovuto chiuder la bocca a chi pur s'intitolava rappresentante dell'Imperatore Apostolico e Re dei Romani. Ma non fu così.

La sua boria gli ispirò quelle sue *Riflessioni sulla Risposta al Manifesto dell'Ambasciatore Cesareo*, che non saprei dire se più impertinenti o incoscienti, le quali, come a suo tempo si vedrà, produssero grandissimo danno alla causa dell'Impero e dell'Imperatore.

Egli incomincia: « E qual ragione potrà mai portarsi per dimostrare che il Gover.re di Roma debba pretendere ad una rappresentanza di un Imperatore dei Romani? ». Ciò che in verità nessuno aveva preteso mai. E torna a prendersela con l'ottimo Governatore di Roma, il quale con l'uso della spada, non procede direttamente dall'Autorità Ecclesiastica come Ministro temporale, « benché Christo havesse detto agli Apostoli, che si provvedessero di spada a costo di vendersi la Tonica, per servizio del Cielo, e recidere dal sesso e comunità dei fedeli gli empi e prevaricatori della Fede, non per spargere il sangue humano ». Si deve concludere che ogni « podestà in Roma deriva all'Imperatore dei Romani, perpetuo Dittatore e Console con la podestà tribunizia della città di Roma, come fu Ottaviano, nel quale volle Dio stabilire la Monarchia Romana, alla quale l'istesso Christo si soggettò, prestò Tributo e rese obbedienza ».

L'Ambasciatore Cesareo dunque « rappresenta la Maestà dell'Imperatore dei Romani, dal quale, come dal *Signore diretto* di quella Città, deriva la facoltà del suo governo, benché tradottoli per le mani di chi ne gode il *Dominio utile* ». Era un parlar chiaro: Roma costituiva un feudo, e il Papa era un feudatario dell'Impero.

Si può ben imaginare che effetto facessero nell'animo d'Innocenzo e della Curia queste parole. Ma se un feudo era Roma e un feudatario dell'Impero il Pontefice, il Governatore era « un Ministro subordinato nel Temporale ».

E passiamo a dimostrare, continua il veramente sagace signor Conte di Martinitz, le improprietà dell'*inerudito* scrittore. Egli dice *Collegio Apostolico*, e avrebbe dovuto dire *Collegio Cardinalizio*, grande per la sua origine, essendo creato dall'ammirabile prudenza pontificia assistita dalla Suprema autorità, che le conferisce il Vicariato di Christo. « Il Sommo Pontefice, suo Vicario in terra, aveva creato il Collegio dei Cardinali, cavandolo dall' Ordine de' Preti e de' Diaconi di Roma, che all'hora si chiamavano *Incardinati*; et adornò, dotò et arricchì quel Collegio di degnissimi Soggetti pieni di Virtù, di dottrina, di fervore e di magnificienza ». Ma i Cardinali non sono gli elettori del Pontefice. Il Clero proponeva un soggetto per dottrina, il Popolo per probità dei costumi, degno del Vescovato di Roma « et riceveva l'Apostolato et il Vescovato insieme per l'imposizione delle mani di altri Vescovi convicini. Il Vicariato però non li veniva per quell'ordine, né per quella imposizione di mani, ma solo perché come Vescovo di Roma diveniva successore di S. Pietro. Ecco dimostrato che il Vicariato di Christo è dato al Sommo Pontefice Romano dalla immediata mano di Dio ». Però nella elezione del Pontefice interveniva anche la *potestà humana*, perché nessuno poteva essere riconosciuto per Papa né per Sommo Pontefice *senza l'approvazione dell'Imperatore*. Così che il Papa era feudatario e tributario dell'Impero per il Temporale, e per lo Spirituale doveva avere l'approvazione dell'Imperatore. Si immagini con quanto compiacimento erano udite in Roma così esplicite parole.

Intanto il Cardinal Forbin Gianson, Ambasciatore di Francia, si guadagnava l'animo del Papa; mentre a Madrid l'Harcourt si acquistava, anche nel senso proprio della parola, il favore della Corte, del Clero, del Patriziato, di tutta la nazione spagnola per il grande evento della prossima successione.

« Dalle precedenti ragioni », continua imperturbato l'Ambasciatore Cesareo, « s'è visto che nessun huomo al mondo possa chiamarsi elettore del Vicario di Christo ». E stigmatizza anche la veste di por-

pora « che era usata da tutti i preti della Chiesa Cattolica *per loro capriccio* ».

E conclude, dando l'ultima e velenosa frecciata: « Pregharò Dio, che mai in Roma si leggano simili Fogli che dànno il nome di Novità agli *antichissimi Dritti de' Prècipi*, che mai possono essere pregiudicati dal tempo, per immemorabile che sia ». Ciò che contiene un avviso e una minaccia, come vedremo.

Certo è che il Papa ne fu indignatissimo; i Cardinali giustamente offesi e resi unanimemente ostili, per l'attentato alla loro dignità; tutti poi erano diventati sospettosi per la minaccia aperta alla indipendenza e sovranità dello Stato della Chiesa e della stessa Roma, per il meditato asservimento all' Imperatore, anche della suprema, Autorità spirituale. E finalmente la bomba scoppiò.

* * *

Il 9 giugno 1697, dopo che il di Martinitz ebbe indettata e persuasa la Camera Imperiale, comparve a nome dell'Imperatore nell'Ambasciata Alemanna, un bando sui feudi imperiali in Italia. In esso si diceva che si dovesse produrre il titolo di investitura, senza alcuna eccezione, sotto pena di decadenza. Ciò che era impossibile, perché da tempo immemorabile tutti erano in possesso dei feudi, pur senza possedere alcun titolo; in questo stato, secondo il tenore del suddetto bando, si veniva a trovare la città di Roma, della quale il Conte di Martinitz aveva chiaramente asserito che al Pontefice apparteneva il solo *utile dominio*; e in conseguenza erano compresi tutti i feudi dello Stato Pontificio, dei Regni di Napoli, di Sicilia e di Sardegna, dello Stato di Milano e del Ducato di Savoia. Fu uno scompiglio, uno sbigottimento, un grido di ribellione. I Vicerè di Napoli, di Sicilia, di Sardegna e il Governatore di Milano si richiamarono al Re Carlo II di Spagna, mentre protestavano vivamente presso l'Imperatore. Il Duca di Savoia, che era il sagace Vittorio Amedeo II, si chiuse co' suoi nobili fedeli e valorosi, tutti possessori di feudi, in un dignitoso e minaccioso silenzio. Il Papa aveva ordinato al Cardinale Camerlengo, Vescovo di Palestrina, di publicare una revoca dell'editto Imperiale, dichiarandolo nullo e vano, e al Card. Andrea S. Croce, Nunzio a Vienna, di presentarsi all'Imperatore per ammonirlo che Sua Santità aveva avuto notizia da *terze persone* dell'editto Imperiale, con sua meraviglia e dolore. Aggiungesse che il di Martinitz, il quale si dilettava a seminare zizzania, e molestar tutti co' suoi arzigogoli e puntigli, sotto lo specioso pretesto di rivendicare le ragioni dell'Impero, rendeva ad esso tutti ostili e poteva suscitare non pochi e grandi mali.

Il Nunzio Apostolico, che era molto abile ed assai ben veduto dall'Imperatore, seppe adempiere il suo ufficio con tanta circospezione, con tanta accortezza, che non solo lo indusse a consentire, anzi a ordinare la revoca dell'editto, ma inviò le più ossequiose scuse all'onorando Pontefice, e chiaramente fece intendere alla Camera Imperiale di non più ingerirsi in materia di feudi senza suo personale consenso. Così la questione dei feudi, che doveva risuscitare le grandi contese medioevali, cadde nel nulla. Però se in tale disposizione Imperiale molto influì la riverenza verso il Pontefice, non piccolo peso ebbe anche la considerazione di non molestare il Re di Spagna pei Viceremi di Napoli, di Sicilia e di Sardegna e pel Ducato di Milano, annessi a quella Corona, della quale non era lontana la successione. Ma se tanto insipiente, anzi nociva, era l'opera dei Diplomatici Imperiali, altrettanto fervida ed efficace era quella dei rappresentanti di Francia. Il Cardinale Gianson, Ambasciatore a Roma, fu pronto a cogliere la buona disposizione d'Innocenzo per fargli presente che antiche erano le mire dell'Impero d'impossessarsi di Roma e della intera Penisola. Unico argine poteva opporre il potentissimo e glorioso Re di Francia. Sarebbe benedetta nei secoli l'opera del Pontefice, assertore e difensore della indipendenza e libertà d'Italia. Intanto, sembra impossibile, l'orgogliosa vanità del di Martinitz non aveva posa. Egli si presentò al Cardinale Spada, Segretario di Stato, e con fare altezzoso gli dichiarò che il Governatore di Roma dipendeva dall'Ambasciata Alemanna, perché Roma, a norma dell'ultimo editto, era città Imperiale per antico e imprescrittibile diritto. Il Porporato rispose che egli non riconosceva un editto, dichiarato da Sua Santità irrito e nullo. Anche col Governatore di Roma cercò venire ad un alterco presso il Campidoglio; ma il Governatore, frenando l'ira dei suoi, tirò innanzi. Per tali fatti lo sdegno della Curia e del Papa cresceva.

Luigi XIV rinnovò allora al suo Ambasciatore in Madrid, Marchese d'Harcourt, più vive le sollecitazioni di accattivarsi l'animo del Re e della Corte, dei Nobili, del Clero, con ogni arte cortese, senza preoccuparsi di profondere danaro. In poco tempo egli si guadagnò il Nunzio Pontificio, Mons. Archinto, tutti i personaggi di maggior credito e autorità, il Can. Urraca, che aveva grande ascendenza sull'animo del Card. Portocarrero, Primo Ministro ascoltatissimo dal Re in ogni faccenda di Stato, ed anche una certa Perlips, donna tedesca, cara alla Regina, venuta con lei dalla Germania. Tutti uniti pregavano il Re, che per l'unità e per il bene dell'immensa Monarchia, nominasse suo erede universale Filippo, secondogenito del Delfino, mentre l'animo di Carlo II propendeva pel secondogenito dell'Im-

peratore, ramo diretto d'Asburgo. Il Re consentì soltanto di scrivere per consiglio al Papa, il quale, ricevuta la lettera, benché egli infastidito inclinasse per la Francia, volle udire il parere di tre Cardinali fra i più autorevoli, che furono Fabrizio Spada, Segretario di Stato, Giambattista Spinola, Camerlengo e Gian Francesco Albani. Questi furono concordi per il giovane Duca d'Angiò ed il Papa ne accolse subito il parere; volle che la lettera del Re di Spagna si conservasse in Castel S. Angelo ed egli scrisse la risposta tutta di suo pugno.

Questo l'occulto retroscena diplomatico che noi, sulla scorta di nuovi documenti sinora ignorati, abbiamo potuto rischiarare; scolpando così il Pontefice e la Curia dell'accusa di leggerezza e di partigianeria verso la Francia senza alcuna ragione, mentre ve n'erano di gravi e manifeste, come si è potuto vedere. Ma l'animo di Carlo II era ancora titubante, perché gli pareva di commettere ingiustizia col privare la Casa di Asburgo di tanti aviti dominî. Allora il Marchese d'Harcourt, che era sempre vigilante, riuscì in cosa che non sembra credibile, cioè a fare intervenire a favore di Filippo di Francia le due Regine, tedesche, con la minaccia di una terribile guerra imminente, che sarebbe stata mossa da Luigi XIV, il quale faceva già rumoreggiare i suoi eserciti sui confini orientali e veleggiare sulle coste della Catalogna il numeroso naviglio.

Così il 2 ottobre 1700 il Re Carlo II, quasi morente, sottoscrisse a favore della Casa di Borbone il suo testamento. Questo, con l'appoggio del Pontefice, valse meglio di quattro vittorie campali, vinte dall'abilità e dall'attività sagace dei Diplomatici di Francia, e perdute dalla incoscienza e dalla pervicacia degli Ambasciatori Cesarei a Roma.

E la lunga e fiera guerra per la successione di Spagna si scatenò.

CLINIO QUARANTA.

DOV'È NATO FEDERICO KLOPSTOCK

Case piccine. Finestre piccole piccole. Donne si affacciano e sono vecchie vecchie.

Quelle tende giallastre, di pizzo a mano, d'una foggia che solo rivive nelle impressioni a rame dei vecchi libri, paiono lavorate nel secolo in cui l'architrave fu posto tutto scolpito ad ornare ed a sorreggere l'ingresso della casa.

I tetti sono aguzzi aguzzi. Paiono costruiti perché la cicogna vi dorma eretta su d'una zampa sola, morbido tepido fiore bianco fiorito nella notte.

Un'insegna di ferro battuto chiama il viandante a sostare. Offre e promette buon riposo a te e al tuo destriero.

Lungo questa tortuosa via di Quedlimburg, dove l'architrave delle case mostra incisi gli anni della sua tarda età, Aurora di Koenigsmark giungeva con sealpitii di cavalli e fragore di ruote nei suoi improvvisi ritorni...

Eran gli anni di Federico Augusto, re di Sassonia e re di Varsavia. Eran gli anni in cui la Corte di Dresda pullulava di cortigiane, di meretrici, di concubine e delle lor figlie. I cortigiani s'inchinavano leziosi sussurrando al monarca: « Si vous aimiez six mois en Pologne et six mois en Saxe les deux nations seraient satisfaictes ».

Il re faceva tesoro del consiglio. Palagi alle concubine di Varsavia, gemme e diademi alle favorite di Dresda. Per dare svago ad una capricciosa che in Varsavia si moriva di noia, assolda una compagnia di comici francesi, e da Parigi li invia nella lontana terra slava. Quando gli attori giunsero, il re era digià rivolto ad altri amori. Per il sorriso di una bella, manda a Venezia a ricercare gondole, e gondolieri che voghino e cantino sulle acque del minuscolo lago del parco di Dresda.

E di sera l'orgia. L'orgia selvaggia, brutale, rozza dell'uomo, enfio di birra. Bolgia più cupa della frenesia bacchica, che accende la voluttà e talvolta, lascia negli intelletti l'arguzia sprizzante su dal labbro come la spuma leggera dalle coppe.

Aurora di Koenigsmark giunge alla reggia sassone; giunge di lontano, strappata ai silenzi del castello feudale di Agatembourg. È

una tenue fanciulla pallida con lunghe trecce d'oro. Federico Augusto sorride alla giovinetta assunta tra le damigelle di Corte. E celiando, insidia la bella preda offrendole un monile di diamanti, favellando d'amore nel vano della vetrata, mentre il vasto parco dorme e gli usignoli cantano nel chiarore lunare.

Ed Aurora, come nelle fiabe, s'invaghì del re.

Ed il re la condusse al castello di Moritzburg, presso Dresda, ove un'amazzone in veste di Diana venne a dare il benvenuto alla festosa brigata, mentre Apollo guidava le danze di muse semignude, e cavalieri, atteggiandosi a corsari sbarcati sulle rive del lago, simulavano di voler rapire la bella forestiera. Durante il banchetto scese dal soffitto un marzapane pantagruelico e dal marzapane uscì il nano di corte andando per la tavola a narrar piacevolezze alle dame.

Poi Aurora era stata guidata alle sue stanze; una piccola reggia in cui non mancava il trono drappeggiato in damasco « aurora ». E là il Sire aveva detto: « Madonna, voi qui sarete sovrana ed il potente diverrà il vostro umilissimo schiavo ».

Ma quel trono aveva foggia di talamo.

La vita è una fiaba brutale e breve furono il regno ed il sogno di Aurora.

La fanciulla conobbe l'amarezza e la beffa. Seppe gli oltraggi. Si vide bella, fiorente, patrizia, posposta agli amori di femmine da trivio ed attorno a sé vide il crocchio delle donne già assunte ad alti fastigi, costrette a mendicare un sorriso e a tessere ricatti per strappare una gemma, una promessa, una manciata d'oro.

Ma in lei ribolliva la fierezza del nome avito e venne il dì, che attraversò con passo sicuro i saloni d'oro dai divani scarlatti, salì nella berlina di corte, fece frustare i cavalli a gran galoppo e varcato il cortile della reggia dette un ordine: « Al chiosco di Quedlimburg ».

Fuggiva, sceglieva l'esilio.

Romitaggio non troppo cupo, a dir vero, ché il monastero splendeva più delle corti di Dresda e di Annover. Se i monasteri di Colonia, aprivano le sale alle brigate di giovani cavalieri, ed i banchetti avevano sosta solo quando le capaci cantine erano tutte vuote del nettare d'oro, a Quedlimburg i corpi non si maceravano nell'astinenza e nella fustigazione. Il monastero aveva sterminate ricchezze.

Anche la nostra terra (che vide la lunga catena dei secoli trascorrere tra balenìo di spade, tra fiotti di sangue generosissimo, tra coppe in cui rideva un veleno inesorabile) vide fiorire monasteri in cui una donna regnava ribelle al vescovo principe, chiusa entro cerchia di mura capaci di difendere una città ed adorne di freschi degni delle voluttà di una alcova.

Così Aurora fiera, imperiosa, accesa di passioni improvvise sognava per sé il dominio temporale sul monastero ricco d'una provincia intera.

Ma il sogno era vano, ché l'altera patrizia era concubina di re, non già di sangue reale. Quando ella dunque vide che il titolo di abadessa ed il dominio sul possente monastero eranle negati non vi fu distanza, non disagio, non noia o periglio di viaggio nella lenta e pesante berlina che raffrenasse il suo cuore ambizioso. Sorde invidie, alleanze improvvise, trame, adescamenti, intrighi turbarono e straziarono le piccole corti dei ducati tedeschi, poste a subbuglio dalla bizzarra contesa.

Il re di Prussia scriveva:

« Di grazia, signora, ritornate a Quedlimburg, contro di voi si mormora; perché non accorrete a porre termine alle perverse dicerie? ».

Ed Aurora di Koenigsmark riprendeva il viaggio del ritorno, faceva breve sosta, poi la berlina varcava ancora il portone, rullava oltre la piazza dai gran tigli odorosi, spariva lontano per le strade fangose della landa sconfinata.

* * *

L'orgoglio non era solo a sospingerla.

Da Federico Augusto ella aveva avuto un figlio: l'undicesimo bastardo del re. Crescendo il figliolo, principiarono gli strazi del suo cuore di madre.

Uno stemma! Una contea! Un feudo! per questo figlio nato dall'abbraccio di re!

Per tutta Allemagna, per tutta Europa, di Corte in Corte continuava il suo pellegrinaggio.

Stregoni e fattucchiere principiarono con l'aver presa sulla sua anima stanca predicendole mirabilia per meglio estorcerle danaro. Principiò a stare notti intere china dinanzi all'alambicco, scrutando se la pietra filosofale stesse tramutando la rena in oro. Ridusse rubini e perle in polvere per fare beveraggi portentosi. Dette a piene mani l'oro per ottenere il vantato crine di cavallo magico capace di tramutare in metallo nobile il canevaccio del telaio. Poi, umiliandola, costringendola ad umiliarsi, i creditori del figlio, dilapidatore di patrimoni in una sol notte al gioco, principiarono a strapparle ad una ad una le perle ed i diamanti del vezzo e del diadema.

Il suo cuore di donna piangeva, e l'assaliva profonda tristezza, ma per lunga esperienza sapeva che ad ottenere grazia presso i potenti, ben più che un volto accorato vale il sorriso e la lusinga. Così, ove giungeva, tramutava in tripudio la vita che nei castelli teutoni scor-

reva uggiosa come la pioggia che cade sui loro parchi assopiti in un inverno senza fine. Inscenava danze, leggende mimiche, favole rimate, travestimenti, scriveva versi, allestiva scene, creava costumi, dirigeva i minuetti. Così soavemente cantava che Voltaire, non prodigo di lodi, la battezzò il canoro *rossignol suédois*.

Un giorno, al Grande Elettore d'Impero, Ernesto Augusto che l'aveva pregata di cantare i *lieder* paesani, ella risponde: « È peccare contro Apollo e le nove Muse preferire questi canti barbari alle melodie che gli Dei stessi si prendono cura d'insegnare ai mortali ». Quando si spense l'ultimo gorgheggio, il Grande Elettore, il quale aveva in odio le *Gargouillades italiennes*, esclama: « En verité, Madame, vous m'avez converti, et je déclare qu'à dater de ce jour, l'Ecole d'Italie me peut conter au nombre de ses plus chalereux partisans ».

Con fide amiche scendeva a bagnarsi nei laghetti dei parchi, dove talvolta accadevano le più boccaccesche avventure. Così avvenne che un giorno a Tepliz, queste ninfe al bagno vennero sorprese da cavalieri audaci « venuti là per sorprendere le gentili bagnanti e giocare un tiro birbone alla signora de Reiswitz, che si moriva di paura ». Fu una battuta da gran cacciatori crudeli, esperti, inesorabili. Vi era il conte Trautmannedorf, il conte Istecle, il conte Zwirbi. Mentre questi appaiono e le ninfe si volgono alla fuga, altri cavalieri sbucano dai cespugli circondando il laghetto. Ognuno si è ricoperto di pelli di caprone per camuffarsi qual fauno e tutti, tenendosi per mano e formando catena, entrano nell'acque tra il gridio delle ninfe che non hanno scampo. Fole? Maldicenza?

Madonna Aurora, ci prega di credere che « ciò che vi racconto è la pura verità e voi potete credervi come ai sentimenti delle vostre ninfe fedeli ».

L'avventura è narrata in una arguta lettera del 1690.

Frattanto la fama di Quedlimburg era corsa lontano. Così lontano oltre la giogaia montuosa dell'Harz, che anche lo Tsarevic di Russia aveva voluto approdare a questo scoglio incantato. Si fecero grandi feste. Si narra fosse abadessa un'arcigna duchessa di Sassonia-Weimar, rigidissima di costumi, la quale in omaggio all'ospite illustre, acconsentì a presenziare allo spettacolo. Ma ella era sorda e male le servivano gli occhi. Anch' ella applaudì, persuasa che Aurora, vestita di tenui veli incarnasse santa Teresa, e che i cembali e le viole, anziché minuetti briosi avessero intonato i salmi.

Partita che fu, dicon le cronache, le ninfe lascive videro sorgere l'alba danzando con l'erede di Pietro il Grande ed i cavalieri del seguito.

Tempi passati.

Il 14 febbraio 1728 le campane di Quedlimburg annunciavano la morte della « sorella Aurora ». Un galoppo serrato giunge di lontano. Ancora una volta il piazzale dei tigli, circondato da basse case che guardano stupite e paurose la rocca dell'Abazia, risuona di scalpitii. Il conte Maurizio di Sassonia, il bastardo di Federico Augusto, si presenta a raccogliere l'eredità materna.

Si fruga nelle carte e nei forzieri: fatture, parcelle, minacce, consigli sulla pietra filosofale. Elenchi di coppe d'oro, di gioielli, di sete, di trine date in pegno, donate, vendute, carpite. Non una sola perla del vezzo leggendario. Unica ricchezza: 52 scudi. Con la bella favorita, tutto un mondo svaniva. Stornire di campane. Scalpitii di destrieri.

Affacciato ad una finestra di quelle basse case di fronte, un bimbo guardava.

Un bimbo di quattr'anni: Federico Klopstock.

* * *

Strana coincidenza voluta dal destino che questo bardo della riscossa spirituale della razza germanica, nascesse nel borgo accovacciato sotto le ali protettrici del castello-abazia; in quel lembo di terra così romanticamente tedesca.

Quando nel 1924 scoccarono i 200 anni da che Federico Klopstock era nato a Quedlimburg, l'anniversario trascorse senza scampanii di gloria.

Solo, il direttore della biblioteca prussiana di Berlino aveva onorato Klopstock allestendo in un breve corridoio del monumentale palazzo una melanconica esposizione di manoscritti e di rare edizioni del poeta. Pochi studenti distratti erano capitati là per caso; avevano buttato uno sguardo e non erano tornati più.

Solamente presso Amburgo, là dove il poeta dorme, una commemorazione affettuosa. Fanciulle bianco-vestite hanno buttato sulla zolla sacra, fasci di fiordalisi: il fiore prediletto del cantore.

Nessuno ha ricordato che quando, dopo la pubblicazione dei suoi primi canti, Klopstock era giunto a Magdeburgo, una turba di donne si assiepò attorno a lui con esaltazione religiosa, toccandone le vesti con atto pio, giungendo le mani in atto di preghiera al suo parlare. Nessuno ha ricordato che la madre di Goethe scoppiò in singhiozzi, quando il poeta varcò la soglia della sua casa, a Francoforte.

Segno dunque che i 19.468 esametri che componogono la *Messiade* sono ormai un peso morto nella storia della letteratura tedesca.

Ma oggi io immagino il poeta giovinetto, dal cuore gonfio di misticismo, guardare con cruccioso disdegno a quella rocca ergentesi su-

perba come un castello, che aveva nome abazia ed era un voluttuoso ritiro d'amore.

Ancor oggi sul piazzale due tigli enormi serrati dall'edere gettano la lor nota romantica e lungo il muraglione di cinta, si snoda ancora il sentiero da cui gli armigeri vigilavano in vedetta. Gli stivaloni ferrati degli alabardieri ed il morso dei secoli hanno sgretolato quei massi da cui si avvistava la lenta berlina da viaggio.

Ma oggi quell'abazia è triste come un viso di donna che già fu bellissimo ed oggi è solcato da rughe.

L'abazia è fredda. I visitatori si pigiano pei corridoi squallidi, guidati da un custode.

Vi è un solo fresco troppo stinto di cui nulla si vede e di cui vi si dice:

« Quello è Federico Barbarossa che visitò il convento ».

Poi vi si conduce in una saletta, che vorrebbe essere il museo ed il tesoro.

Ai lati, qualche arazzo tarlato che, dice il custode, sono i più belli del mondo; entro le vetrine qualche messale con gli incavi ove stettero incastonate certe ametiste che, dice il custode, eran le più grandi del mondo.

Oggi non ci son più. Le rubò Gerolamo Bonaparte: notizia anche questa del custode.

* * *

Ricordo che eludendo la vigilanza del cerbero, ho scantonato per un corridoio fuori mano, più squallido ancora e deserto. Ad un tratto, abbandonato per quei gelidi andirivieni, un vecchio grande cofano mi ha sorriso con gli intarsi e con gli arabeschi delle sue chiavarde d'acciaio. Uno stemma marchionale e due iniziali A. K.: Aurora Konigsmark. Confesso: il mio cuore ha scordato che nella cripta della basilica dormono le millenarie salme dei fierissimi Ottoni e mi rivedo ad accarezzare quel vecchio legno tarlato e quegli arabeschi d'acciaio.

Il cofano reca le lividure dei cordami che lo legarono ai cariaggi e forse lo legarono alla berlina stessa che sobbalzando di zolla in zolla aveva trascinato il dolore di Aurora sino alla corte di Varsavia.

Il coperchio ed i fianchi mostrano i colpi che nei cento arrivi e nelle cento partenze mani rudi e rozze non risparmiarono al cofano gentilizio.

Ho tentato le serrature. Invano. Forse si sarebbe sprigionato quel sottile odore di spigo di cui non odorano più le diafane vesti delle nostre donne. Quel sottile odore di spigo che ancora esalano vecchie fiale di cristallo inciso se il caso ti conduce a scovare tra

le cianfrusaglie e le ciurmerie di qualche antiquario rannicchiato in fondo ad una viuzza buia, questi tesori superstiti di gentildonne defunte.

* * *

Buon per voi, Madonna Aurora, che a quei tempi, dalla catena dell'Arz, che si snoda lontano, non più, sul pigro borgo, calava terribile Alberto von Regenstein.

Il suo era il secolo dei cavalieri predoni taglieggianti lungo le strade le mercanzie che in lenti carri capaci andavano verso la fiera di Francoforte ed i porti sul Reno. Calavano dai castellacci annidati tra le valli ove oggi sorridono con tanti fiori alle finestre, gli ospitali Gast haus.

E quando, Alberto von Regenstein, un triste dì per lui, cadde prigioniero del popolo di Quedlimburg, fu gran trionfo pei giovani vincitori che tornarono tra tripudi di alleggrezze. Il vampiro era vinto. Le donne vedranno ormai partire verso il Reno i baldi garzoni senza tema di un viaggio senza ritorno. Fiori dunque al vessillifero, baci di bionde Margarete ai guerrieri, doni ai vittoriosi.

Come nei trionfi romani, in coda al corteo giunge carico di catene il Raubgraf (il conte predone).

Ma non la testimonianza di un fresco sulle pareti del Rathaus, piega l'animo nostro verso la disperazione di quei tempi lontani. Non nell'affrescata sala avremo un brivido di tristezza per l'abisso di crudeltà e ferocia in cui l'umanità può, nelle svolte dei suoi secoli, precipitare. Bisogna salire ad uno stanzone remoto ove è la cella che fu il castigo del conte.

Non quello stanzone è il carcere. Il carcere è un cassone di legno a pareti spesse 20 cm. inchiavardate e sprangate in cui il prigioniero fu cacciato a schiumare di rabbia come can rognoso.

Il cassone fu lasciato sulla piazza 22 mesi alla bufera, al gelo, all'afa. Al tormento del cielo alla beffa del popolo. Quel cassone alto poco più di metri 1.80, non è lungo 2. Certo è che il conte, un gigante di forza e di statura, dovette accovacciarvisi per non battere del capo nel soffitto.

Il legno, presso un finestrino ampio un palmo, nel lato interiore della parete è così roso che lo spessore del trave è ridotto a pochi centimetri. Furon l'ugne ed i denti del prigioniero a scavare quei solchi, invano.

* * *

Fuori l'incubo svanisce. Ove il tragico inchiavardato cassone era esposto al ludibrio e all'afa, ora si allineano i panieri dei mercanti di fiori ed ortaggi.

Tale è l'industria principale del paese. Per questo, a sera, la queta città è percorsa da tanti villici recanti ognuno una piccola zappettina che pare un balocco da bimbi.

Pare che la catena dell'Harz, tenga lontani i venti; pare che l'umidità della terra s'addica prodigiosamente a questa attività paziente e lucrosa.

Già in treno voi vedete distese vastissime, campi interi, coltivati ad ortaggi. Vedete lunghe file di coltivatori, come da noi le risaiole nei solchi del vercellese, intenti a sarchiare con le piccole zappe.

Poi ad un tratto la monotonia è spezzata da un gran quadrato azzurro come se un pezzettino di cielo fosse caduto tra il grigiore della terra. Ma un pezzettino di cielo non nordico, italiano. Son campi di *non ti scordar di me*, di violaciocche di pensieri.

Vi è un'azienda che dà lavoro ad oltre 2000 giardinieri ed a più di 250 impiegati. Le scuderie ospitano 160 cavalli. Lungo le sue praterie pascola un gregge di oltre 4000 capi.

Giardinieri stan chini attorno ad esilissime pianticelle che passano d'intensità in intensità di luce, di calore ed in diverse terre per ben cinque volte. A primavera, si veggono distese di terreno lunghe un chilometro tutte fiorite di cinerarie. Ed ognuna di queste gigantesche aiuole ha un solo colore. Meglio: una sola tonalità di colore. Così nelle serre delle begonie, dei gerani, dei crocus; un lato è tutto giallo solferino, l'altro del più cupo velluto. Queste miriadi di corolle, questi quintali e quintali di fiori non allietano alcuno.

Non adornano festosi conviti, non stanno umili a pregare dinanzi ad un'immagine santa.

Sbocciano, fioriscono, abbandonano il lor seme nelle mani di chi le ha cupidamente curate.

Poi muoiono e vengon gettati allo strame.

Ma i piccoli semi, disseccati nei cameroni appositi, avvolti in multicolori sacchettini varcano i campi di questo angolino remoto che è Quedlimburg e vanno pel mondo e nuove vite multicolori germoglieranno da loro per poi inghirlandare finestre e veroni, pendere da scalinate e da verande gettando un po' di gentilezza e di sorriso tra la gente abbrutita e dolente nell'affannosa corsa dietro il dio danaro.

RAIMONDO COLLINO PANSA.

NOTIZIE E COMMENTI

UN SINGOLARE « MATCH » FRA I DUE SESSI

(*Questo articolo,* che si occupa esclusivamente di letteratura neo-zelandese, *e di cui si dà qui la fedele traduzione, è comparso — in lingua tasmaniana — sull'autorevole e diffusa « Rivista del Lago Iokapo », che si pubblica a Dunedin, capitale della Nuova Zelanda del Sud. Non ci è dato qui riferire il nome dell'autore, romanziere e critico di gran fama in tutta la Polinesia, perché questo nome non trova nessuna, nemmeno approssimativa corrispondenza fonetica in nessuno degli alfabeti delle lingue indo-europee*).

Uno dei fenomeni più interessanti che offre da qualche decennio in qua la letteratura neo-zelandese è senza dubbio caratterizzata da questo fatto: che da per tutto, in tutta la Polinesia, e cioè dal Mar delle Caroline all'estrema Nuova Guinea, non c'è nessun « Diritto » che gli scrittori rivendichino a sé stessi più fieramente e di cui facciano più largo e più audace uso, che il diritto di « dir tutto ». O sia il diritto, in tema di costumi sociali e privati, di trattar di tutto e di tutto descrivere e dipingere, senza nessuna preoccupazione non soltanto di morale, ma anche di estetica decenza.

E specialmente per ciò che si potrebbe chiamare « la Mostra del più completo campionario di ogni anche più morbosa esasperazione passionale », gli scrittori polinesiani usano ormai della più ampia e illimitata libertà: non c'é sfrenatezza di voglie; non c'é patologico pervertimento di istinti e di desiderî; non c'é corruzione, aberrazione e degenerazione di costumi, che — tra i romanzieri e gli autori drammatici — non trovino qua e là, sulle rive più meridionali del nostro grande Oceano — il loro espressivo pittore e il loro eloquente poeta. In verità, pare che nessuna per quanto pallida risonanza, abbia più fra noi quell'antica « gentilezza latina », di cui — se pure son veri i racconti portati qui dai viaggiatori d'oltre mare — la grande letteratura della lontanissima Europa mediterranea s'era sempre vantata — e forse ancora si vanta... se non altro come di un onorevole, per quanto vano e remoto ricordo.

Così che, nella Nuova Zelanda e tra i popoli confinanti, pare proprio che si sia giunti a questo punto: che il pensiero foggiato in forma d'arte — invece di essere, com'era stato una volta, uno dei più alti scopi, e anche una delle più nobili consolazioni della vita — è diventato adesso una delle principali cause di « disorganizzazione morale » delle facoltà e delle possibilità etiche dell'anima. E il « giuoco dei sentimenti », invece che essere un « ricostituente » della psicologia umana, ne è diventato il più inquieto e deleterio « dissolvente »; perché, a badare ai nostri scrittori di romanzo e di teatro, gli istinti più bassi e peggio animaleschi dell'uomo, invece

che essere frenati controllati e controbattuti dall'esercizio critico e dallo sviluppo del pensiero, ne sono invece rinforzati e sovreccitati, così da diventare ogni giorno — in letteratura, almeno — i più assoluti e più prepotenti signori.

Il pensiero insomma, che già era stato una volta anche nelle manifestazioni letterarie il controllo e il freno della passione istintiva e brutale, è diventato esso stesso, per la coscienza raziocinante e religiosa, o un pugnale o un veleno — o addirittura un pugnale avvelenato.

Ma il più curioso e interessante è questo.

Un'antica tradizione che corre « al di là delle grandi acque », e che trova anche tra noi dei vivi riflessi, racconta che uno « stato di guerra », o almeno di perpetue lotte e competizioni, ha regnato sempre tra il genere degli uomini e quello delle donne; e ciò fin da quando Adamo ed Eva — pur essendosi reciprocamente ammirati desiderati ed amati — hanno però sempre cercato in tutti i modi di soverchiarsi l'un l'altro. Ancora adesso pare infatti che l'amore, sentimentale o sensuale, non sia altro — a guardar bene in fondo — che una forma di ben travestito egoismo, con cui un uomo e una donna, legati alla stessa volontaria... e tutt'altro che leggera catena, cercano a poco a poco di rovesciarne tutto il peso addosso al compagno; in modo che l'amore valga solo a coonestare e ad abbellire di leggiadre forme e parole, quel perpetuo sforzo con cui ciascuno dei due sessi tenta di piegare di dominare e di asservire l'altro...

E non è detto che in questa lotta, il sesso il quale si vanta di essere il più forte, riporti sempre la vittoria sul sesso più debole.

Ebbene, questo perpetuo stato di guerra o almeno di competizione fra l'uno e l'altro sesso, e che non risparmia i sessi... letterati, ha assunto ora — in letteratura, appunto — la forma di un solenne e singolarissimo « match »; in cui — gli uomini da una parte e le donne dall'altra — cercano di affermare la propria superiorità... nell'infischiarsene di tutto ciò che una volta si chiamava la « decenza »; voglio dire la decenza (formale e sostanziale) non solo del linguaggio adoperato nei loro libri e articoli, ma anche degli argomenti trattati dalla loro letteratura. (I libri e gli articoli che trattano di cose scientifiche, qui — com'è naturale — non entrano nel discorso).

Così che avviene che in questa gara di velocità per tagliare, primi, il traguardo... della sconvenienza etica ed estetica — e dunque anche del « cattivo gusto » — ciascuna delle due squadre competitrici cerca di « arrivar più oltre » nella descrizione non già del Bene ma del Male, non già delle virtù ma dei vizi che sono retaggio dell'umanità. Il « match » insomma è diventato una specie di « torneo di resistenza »... olfattiva, ai cattivi e nauseabondi odori che (fortunatamente, soltanto per eccezione e non già in via ordinaria) emanano non di rado dall'anima umana — o sia dalle sue materialistiche estrinsecazioni. Con questa aggravante, però: che le due squadre concorrenti cercano di portare alla massima resistenza.... olfattiva, anche il pubblico che frequenta il campo sportivo del loro « match » — e cioè il naso dei lettori e il nasino delle lettrici.

Un grande Poeta, nato a millanta miglia dei nostri paesi, prediceva una volta l'avvento di una futura età,

où, se jetant l'un l'autre un regard irrité,
les deux sexes mourront chacun de leur côté...

Speriamo, per l'avvenire della Polinesia e per quello della sua nobile letteratura, che questo non avvenga mai — o che almeno non avvenga per simili ragioni. Ma non si può dissimularci che qualche grave pericolo si delinea ormai sul cerulo orizzonte del Mar del Corallo — o sia di quel nostro « Mar Mediterraneo » che è stato sempre l'antica sede e fonte delle più belle e serene fantasie della poesia e della letteratura. Perché — data la smania di intensificare tra il pubblico questa nuovissima educazione letteraria, inspirata al culto di tutto ciò che di brutto e di più graveolente offre la psicologia umana — troppi sono gli scrittori, e troppe anche le scrittrici, che abitualmente e quasi per introdurre nuovi elementi ornamentali all'opera loro, si compiacciono di decorarla con parole e con immagini che, una volta, si usavano soltanto dalle persone male educate, ed estranee o ribelli ad ogni più delicato senso e culto dell'Estetica e della Morale.

Ma — desidero ripeterlo — io credo che, non ostante le odierne apparenze, questo vento di follia che passa sulla letteratura tasmaniana, non avrà maggior durata dei brevi uragani tropicali, i quali — passando sui nostri boschi di gomme e di caucciù — deformano solo per qualche ora quegli alberi che poi, subito, riacquistano la loro antica e nobile forma. Se non fosse così, bisognerebbe modificare quell'antica tradizione che corre nelle nostre selve neo-zelandesi; secondo la quale i gorilla e i scimpanzé — scimmie di non illibati costumi — non sono altro che uomini i quali, per non essere costretti a lavorare, hanno smesso di parlare.

Avrebbero essi dunque fatto così, non soltanto per non essere obbligati a lavorare, ma anche per non essere obbligati, con loro vergogna e rossore, a leggere e a far leggere alle loro mogli e alle loro figlie, tanta parte dei romanzi moderni?

(*per la traduzione*)
A. Calza.

DUE TRADUZIONI DEL « CINQUE MAGGIO »

È noto che il primo a far conoscere autorevolmente il Manzoni fuori d'Italia fu il Goethe, colla sua traduzione in lingua tedesca dell'ode in morte di Napoleone, che è traduzione degna dell'originale. Anche dove il Goethe si permette qualche variante, non menoma mai la grandiosità del concetto manzoniano.

Lo stesso non può dirsi di una traduzione spagnuola dell'ode, fatta da Garcia de Quevedo, che si trova pubblicata anche in un manualetto di letture spagnuole della Biblioteca del Popolo edita dal Sonzogno.

Se il Goethe aveva bisogno di tutta la sua padronanza della metrica tedesca per piegarla a rendere con versi adatti, in una lingua così diversa dalla nostra, le sestine manzoniane, il traduttore spagnolo poteva, grazie alla grande somiglianza delle due lingue, non solo conservare intatto il metro ed il ritmo, ma servirsi in molte strofe delle stesse rime e in larga misura anche delle identiche parole dell'originale. Non si capisce dunque perchè, non avendo avuto da superare le difficoltà che esistevano per il Goethe, il Garcia de Quevedo abbia creduto necessario di falsare completamente in qualche verso il pensiero manzoniano.

El fue... cual frio, exanime,
Dando el postrer suspiro,
Quedo el despojo immémore

Ya sin vital respiro
Asì la tierra atonita
Al triste anuncio està
Muda, pensando en la ultima
Hora fatal del hombre.

Come si sente leggendo questi versi, essi a orecchio sembrano gli stessi dell'originale. Ma fin dal primo verso si riscontra una inesattezza che toglie precisione all'immagine manzoniana, anche se non ne muta proprio il senso generale. Il manzoniano

Ei fu... siccome immobile

è tradotto

El fue... cual frio exanime,

La spoglia era bensì fredda esanime; ma il Manzoni, non lo dice: egli dice semplicemente *immobile* e *immemore*, che altrimenti non reggerebbe la similitudine coll'immagine della terra, percossa, attonita, muta, ma non fredda, esanime.

Preciso è qui il Goethe:

Er war — und wie, bewegungslos
nach letztem Hauche - Seufzer,
die Huelle lag, uneingedenk,
verwaist von solchem Geiste:
so tief getroffen, starr erstaunt
die Erde steht der Botschafft.

Per tradurre questi versi tedeschi letteralmente in prosa italiana, si potrebbero impiegare ad una ad una le parole dell'originale manzoniano:

Ei fu — e come senza moto | dopo l'ultimo soffio di respiro | giacque la spoglia senza pensiero | orfana di tale spirito; | così profondamente colpita, attonita | la terra stà al nunzio.

Alla seconda strofa entrambi i traduttori sbagliano l'interpretazione dei due primi versi:

...pensando all'ultima
ora dell'uom fatale,

Noi interpretiamo: *pensando all' ultima ora dell' uomo del quale si servì il fato.* Goethe dà all'aggettivo *fatale* il significato di spaventoso, e traduce *uom fatale* con *Schreckenmann*, uomo che incute spavento. Spavento che può non esser né sinonimo e tanto meno accrescitivo di paura, ma quel senso che si prova davanti alla maestà di certi fenomeni: come quello che prova il Petrarca davanti alla Laura della canzone « Chiare, fresche, dolci acque »:

Quante volte diss'io pien di spavento:
Costei per fermo nacque in paradiso.

Il Garcia de Quevedo non ha bisogno di preoccuparsi del significato che il poeta ha voluto dare alla parola *fatale*, perché può adoperarla, e la adopera infatti, tal quale. Ma egli sbaglia l'analisi logico-grammaticale, attribuendo questo aggettivo a *ora*, anziché a *uomo*, e traduce:

...en la ultima
Hora fatal del hombre.

Nella quarta strofa il Manzoni ha una di quelle affermazioni della coscienza del proprio genio, che la forza dell'ispirazione strappa spesso

ai grandi quasi loro malgrado, ma la vigile modestia del Nostro la attenua colla forma dubitativa: *forse* il suo canto non morrà! Nella traduzione spagnuola è addirittura soppressa la delicatezza del dubbio:

Y entona a la urna un cantico
Che subirà asta el sol

gonfia retorica, che non rende il pensiero ed offende la modestia del manzoniano

E scioglie all'urna un cantico
Che forse non morrà.

Questo passo è invece reso stupendamente dal Goethe, il quale impiegando il verbo *moegen* dà all'affermazione dubitativa come un senso di aspirazione all'immortalità del canto. Infatti

die Urne Kraenzend mit Gesang
der wohl nicht sterben moechte

se vuol dire:

cingendo l'urna di un canto
che potrebbe non morire

può anche tradursi:

che desidererebbe poter non morire.

Nella quinta strofa al traduttore spagnuolo si può decisamente applicare l'adagio: traduttore, traditore.

Del Alpe à las piramides
Del Manzanare al Reno
Al son de su estentorea
Voz se humiliò el destino:
Tronò de Scilla al Tanais
De uno al otro mar.

La voce di uno Stentore che umilia il destino, è una immagine troppo goffa per tradurre, sia pur liberamente, quello che è uno dei passi più efficaci dell'originale:

Di quel securo il fulmine
Tenea dietro al baleno.

Goethe identifica invece Napoleone stesso col fulmine:

Des sichern Blitzes Wetterschlag
aus leuchtenden Donnerwolchen,
er traf von Scylla zum Tanais
von einem zum andern Meere.

che ritraducendo alla lettera non è certo da meno dell'originale:

Di sicuro baleno fulmine | da splendenti tuonanti nubi | colpì egli da Scilla al Tanai | da uno all'altro mare |.

Ai due secoli, armati uno contro l'altro, della nona strofa, Goethe sostituisce il mondo diviso in due parti; e qui, se la composizione non ne soffre poeticamente, ne soffre però in quanto non rende uno dei concetti fondamentali dell'ode, che è appunto quello che considera Napoleone arbitro fra due secoli, fra due età profondamente diverse, armate una contro l'altra:

Er trat hervor: gespaltene Welt,
berwaffnet gegen einander,
ergeben wendte sich zu ihm

als lauschte sie dem Schiksal.
Gebietend Schweigen, Schiedesmann
Setzt' er sich mitten inne;

(Egli apparve; un mondo diviso | armato una contro l'altra parte | sommesso si volse a lui | quasi spiando il fato: | ordinando silenzio, arbitro | egli si assise in mezzo).

La traduzione spagnuola continua quasi letterale fino all' ultima strofa, nella quale il Garcia de Quevedo riprende non felicemente la sua libertà. Il Manzoni con quattro verbi, senza nessun complemento oggetto, segna tutta l'azione di Dio verso l'uomo: atterra e suscita, affanna e consola. Il traduttore spagnuolo rimpicciolisce questa azione determinandola nell'oggetto:

El Dio che atterra al perfido
Y al inocente ampara

e chiude l'ode con i due ultimi versi che sono ben lontani dal rendere la biblica grandiosità della chiusa manzoniana.

Sobra el funereo tumulo
Las manos estendiò

Non sulla *deserta coltrice*, che rende così bene la solitudine in cui si trovava quel grande *morente*, Dio stesso si pose accanto a lui; ma dopo sepolto, sul *funereo tumulo* (che pleonasmo quel funereo!) Dio benedisse.

Una sola variante, degna di rilievo, si riscontra ancora nella traduzione tedesca. Nella dodicesima strofa non è il cumulo delle memorie che preme sul capo del solitario di Sant'Elena, ma è lo spirito di lui che a ondate si solleva verso il ricordo, come il naufrago che sollevato sulla cresta delle onde, scorge le rive lontane.

Il Goethe qui si dimentica di esser traduttore, e ridiventa poeta creatore. Non

...su quel capo il cumulo
delle memorie scese;

lo spirito di Napoleone non è accasciato dai suoi ricordi, ma in essi si esalta. Il traduttore non è un traditore, ma un magnificatore.

Egli poi, a differenza del Garcia de Quevedo, rende la chiusa dell'ode con impeccabile fedeltà:

Der Gott, der niederdrueckt und hebt,
der Leiden fügt und troestung auch,
auf des Verlass'nen Lagerstatt
ihm zur Seite sich fuegte.

Il Dio che schiaccia e risolleva | che manda dolori ma anche consolazione | sull'abbandonato giaciglio | si posò accanto a lui

Tralasciando meno importanti differenze di significato letterale, quali necessariamente si riscontrano in tutte le traduzioni, anche nelle ottime, soprattutto se in versi, ho voluto mettere in evidenza le varianti che più si scostano nelle due traduzioni dal concetto dell'originale, nell'intento di accennare con questo mio modesto saggio a un vasto campo di facile ma utilissimo studio, che si presenta ai giovani, nell'esame del modo con cui le piú belle opere della nostra letteratura sono presentate agli stranieri, e quelle straniere agli italiani.

A. QUINTAVALLE.

DIALETTI E COSTUMI DI PUGLIA

Una opinione largamente diffusa da Roma in su tende a confondere la personalità del popolo di Puglia con quella dei siciliani e degli stessi napoletani, coi quali pur qualche rassomiglianza è innegabile, ma non tuttavia tale da annullare quelli che sono gli aspetti specifici della regione.

Ed è inspiegabile fenomeno, questo, massime se si pensi che il numero dei pugliesi residenti in ogni parte d'Italia è così grande da permettere che, con la conoscenza diretta, si crei una più precisa ed esatta cognizione dei valori spirituali della razza pugliese, e si dissipi la confusione con altri popoli meridionali.

Al contrario, per i settentrionali specialmente, sono *siciliani* e *napoletani* tutti i meridionali: il pugliese, il basilisco, lo stesso calabrese.

Al pari di ogni altra regione, invece, la Puglia ha una fisionomia ben spiccata e inconfondibile: e l'incomprensione dipende, secondo me, solo da inesatta conoscenza o addirittura da ignoranza di essa. All'uopo, accenno, di sfuggita, alla opportunità di imprimere un maggior impulso alla così detta *industria del forestiero*, che, fiorentissima altrove, qui è trascurata e negletta. Organizzar delle gite, intraprendere escursioni in comitive, promuovere viaggi di giornalisti in questa terra che, come tutte le terre d'Italia, racchiude magnifici tesori di bellezza artistiche e panoramiche, mi sembrano i mezzi migliori per diffondere la conoscenza del paese e dell'anima di Puglia, l'una e l'altra degni di osservazione e di studio, e testimonianze alla storia di lunghi secoli di gloria e di civiltà.

Altra causa che ha contribuito a creare errori di giudizio e confusionismi e a consolidare bizzarre leggende e pregiudizi è l'assenza di una vera e propria arte regionale pugliese.

La Puglia, infatti, culla di filosofi e di oratori, ha generato ben pochi artisti, e nessuno, così vigoroso e rappresentativo — come Napoli e come la Sicilia — capaci di elevare il tipo indigeno al tono di personaggio d'arte, imponendolo all'attenzione degli altri. Tentativi, anche in questo campo, non sono mancati, e qualcuno pure di una certa importanza: ma un poeta che abbia interpretato o con la lirica o nel romanzo o sul teatro l'anima del popolo e della borghesia di Puglia, almeno finora non s'é avuto. E allora, senza una conoscenza diretta e senza neppure una cognizione indiretta, attraverso il teatro o il libro, facilmente si giustificano gli errori e le confusioni.

Restano gli articoli di giornale e di rivista e qualche rara breve monografia a supplire, sebbene in minima parte, a questa scarsa letteratura folkloristica pugliese, pur così attraente e così ricca di motti e di fantasmi, che ancora si possono andar cogliendo di su la bocca del popolo.

I " Ditterî ".

Pieno di quella esperienza secolare che si manifesta sovente in brevi frasi sentenziose, efficacissime nella loro rigida concisione, il popolo di Puglia suole da esse attingere norme fondamentali alle contingenze più varie della vita: *i ditterî*, infatti, sono chiamati in dialetto i proverbi, di cui una serie numerosissima riguarda l'agricoltura, la morale, la religione ecc.

A. Lucarelli ne ha dato un copiosissimo saggio in un suo recente libro, in cui ci pone innanzi i più svariati motti dialettali e proverbi. Eccone qualcuno, per esempio, che riguarda il tempo della semina, l'andamento del clima nei vari mesi dell'anno, la famiglia, ecc.

O chiove o ammène viinde, siimene quann'é ttiimbe. (*O piove o tira vento, semina quando è tempo*).

Acque d'aguste, uégghie e muste. (*Acqua d'agosto, olio e mosto*).

Quanne cchiù fforte chiove, cchiù ppreste scambe. (*Quanto più forte piove, tanto più presto spiove*).

Lune de marze, se' mise ghéverne. (*Luna di marzo, sei mesi governa*).

Ogne bbene da la terra vêne. (*Ogni bene dalla terra viene*).

Quest'ultimo è uno dei tanti proverbi che si sentono ripetere dai contadini, i quali ripongono tutta la loro fede e tutto il loro lavoro nella coltivazione della terra, ritenuta la maggior fonte di benessere e di ricchezza.

Altri proverbi si riferiscono al matrimonio, alla natura della donna e all'educazione dei figli.

Ci te le pigghie troppa bèlle, 'nge a' dà fà la sandenelle. Ci te la pigghie troppa brutte, te lu sende disce da tutte. (*Se te la sposi troppo bella, devi farle la guardia; Se te la sposi troppo brutta, te lo senti dire da tutti*).

La fémene è nata prime du diavele. (*La femmina è nata prima del diavolo*).

La fémene é ccome la castagne: da fòre è bbone, e iinde tene la magagne. (*La femmina è come la castagna: di fuori è buona, ma da dentro ha la magagna*).

Matremonie e vveschevate dau Ciele soé ddestenate. (*Matrimoni e vescovadi dal Cielo sono destinati*).

Tratte che iúne megghie de té, e ffannge i' spése. (*Tratta con gente migliore di te e fa le spese*).

Avete avuto, con l'esempio di queste brevi frasi, un'idea del linguaggio pugliese: è aspro — è vero — ed anche poco armonioso, ma innegabilmente ricco di parole, di locuzioni, di terminologie nelle quali, come in pochi altri dialetti, il pensiero trasparisce chiaro ed ha un movimento agile e spedito.

Bisogna sentirlo sulla bocca del popolino e convincersi del sapore che contiene, talora umoristico, talora appassionato e triste.

Esistono, nel dialetto pugliese, una infinità di storielle, che, tramandate di generazione in generazione, si ripetono sovente e ogni volta che occorra con un esempio provare una qualsiasi verità morale, religiosa, ecc.

Argutissima è quella che racconta come un fanciullo, recatosi al mercato per acquistare del pesce e consegnata al pescivendolo una moneta falsa, dicesse nell'andarsene: « Au skange 'a sende 'u chiande ». (Al cambio, sentirai il pianto). Al che, il pescivendolo, cui non era sfuggita la marachella dell'altro: « Au frisce 'a sende la rise; ». (A friggerlo, sentirai che risate!). E l'altra dell'usuraio presso a morire, che, richiesto dal sacerdote se volesse farsi l'estrema unzione, domandò: « Nan se pache? ». (Non si paga?) e sentendosi rispondere di no, pronto aggiunse: « Allora iungeme tutte! ». (Allora, ungimi tutto!).

E, tornando ai veri e propri *ditterî*, vediamo che molti di essi si riferiscono alla superstizione. Tra queste, la superstizione del venerdì, ritenuto giorno apportatore di mali, è, come in tutta l'Italia Meridionale, diffusissima pure in Puglia. Guai, per esempio, sposare di venerdì o di venerdì battezzare un bambino! Nessun servitore o cocchiere o nutrice o cameriera

prende servizio in questo giorno. Ridere di venerdì, poi, significa offendere il Signore. Anche mettendo da parte l'idea religiosa, il riso in detto giorno — osserva il Pitrè — non si accoglie agevolmente: v'é qualche cosa di ignoto, di indefinibile che aliena dalla giocondità e dal buon umore.

Ce rite lu venerdìa, chiange lu sabbede. (*Chi ride di venerdì, piange di sabato*).

Niente toletta, niente abbigliamento. Il precetto di non mangiare carne di venerdì è stato sempre osservato con la maggiore scrupolosità dalle popolazioni pugliesi.

Viceversa, questo sentimento di terrore per il venerdì si trasforma in un vero e buon augurio, quando si tratti della nascita. Benedetta quella madre che partorisce di venerdì! E i bambini svezzati di venerdì dimenticano presto, per grazia di Gesù Cristo, il latte a la mammella materna.

Un altro proverbio conosco che si collega alla superstizione del venerdì:

Adde iàcchie lu bbuen abbete, statte lu venerdìa e lu sabbete.

E significa questo: il venerdì è un cattivo giorno, ma se sei capitato presso buona gente, trattienti pure fino al sabato.

Troppo lunga storia sarebbe seguire questo sacro e pericoloso giorno nelle usanze pratiche e ubbie che per esso e in esso han luogo in Puglia. E basta coi *ditterî*.

Canti d'amore.

Il sentimento di amore, come altrove, ha pure in Puglia quella ingenuità dolce e misteriosa che promana da tutto ciò che è semplice e spontaneo.

Una poesia piena di delicatezza e di grazia aleggia nelle ore serene dell'idillio, che sboccia nell'animo schietto e primitivo del contadino e della *pacchiana* allorché, dopo il quotidiano lavoro, l'anima sente la profonda e dolcissima gioia di vivere.

Sentite con che grazia una notissima canzone vanta la bellezza della fanciulla amata:

Do stedde da lu ciele so cadute,
E lendane a viende l'à portate;
M'hanne ditte ca s'èrene perdute,
Ma dope m'brond'a te l'agghie trovate.

Quanne nasciste tu, nascì la rose,
Nascì la pampanelle alla cerase!

(*Due stelle son cadute dal cielo, e il vento le ha portate lontano; mi hanno detto che si erano perdute, ma dopo le ho ritrovate su la tua fronte*).

Cosimo Bertacchi, che delle cose di Puglia è un appassionato e sagace indagatore, raccoglie in un suo recente volume su la regione numerosi canti d'amore di *Terra di Bari* e alcuni strambotti della provincia di Foggia, notando quanta vivacità e spontaneità di immagini si ritrovano in quei semplici motivi.

Nisciuno foco a lu munnu arde tanto,
lu foco d'amure i'é cchiù possente,
facci pi rir', e mi scappa lu chiante.
Nisciuno ave pietà d'lu mia lamento.

(*Nessun altro fuoco al mondo arde tanto, il fuoco d'amore è più possente, vorrei ridere, ma mi scoppia il pianto. Nessuno ha pietà del mio lamento*).

Le ninne-nanne di *Terra d'Otranto* — osserva lo stesso Bertacchi — l'isola linguistica che più risente delle antiche immigrazioni elleniche e delle più recenti dipendenze bizantine, serbano tracce di idioma greco, specialmente nell'elegante strambotto che si canta a Calimera, che può tradursi così:

O sol, non andar via, fermati e vedi
quanto è bella costei, che è l'amor mio;
O sole mio, che tutto il mondo giri,
Belle come costei ne hai tu vedute?
E il sole mi rispose: « io mi vergogno
che più bella è costei di me due volte ».

Dai boschi del Gargàno alla bassa Murgia e alla pianura leccese, questi canti che di generazione in generazione si ripetono sulla bocca del popolo, nonostante le stranezze linguistiche hanno tuttavia una grazia di sentimento e una freschezza di imagini, quali in pochi altri dialetti meridionali si incontrano.

Anche qui, nei canti di amore, la parola interpreta atti e sentimenti; difatti, quella delicatezza di tocco, quell'effluvio di leggiadria rispondono alla delicatezza squisita d'un popolo rude, ma nobile, di un popolo che ha molto sofferto e, nel dolore, ha trovate le ragioni del bene.

Canzoni nostalgiche, canzoni appassionate, canzoni piene di rimpianto e di passione: tutte queste costituiscono un blocco magnifico che rappresenta quanto di meglio e di più vivo ha saputo creare la fantasia popolare.

Sarebbe interessante conoscere, insieme con la letteratura dialettale, anche il folklore e i costumi locali. Ma andrei troppo per le lunghe. Mi basterà accennare a qualche uso caratteristico come gli usi nuziali e quelli della settimana Santa.

Come in molti altri paesi meridionali, anche in Puglia il rapimento della fanciulla amata è molto diffuso; nella maggior parte dei casi, però, non è che una finzione della quale hanno sentore i genitori medesimi o, per lo meno, la mamma. Oltre che per creare, diciamo « il fatto compiuto », molte volte si ricorre ad esso per andar più per le spicce.

« Fidanzamenti e nozze — scrive il Bertacchi — si svolgono con il solito scambio di regali, con vivaci contestazioni dalle due famiglie nella " stima dei panni " e nell'inventario della biancheria. La cassa, i tavoli, gli stipi son dote della sposa, ma non hanno chiavi; queste devono essere comprate dallo sposo.

La donna mette ciò che possiede a disposizione del futuro marito, il quale in alcuni luoghi della Puglia ha l'obbligo di provvedere le scarpe a tutta la famiglia della sposa e di portare gli arnesi di cucina e il letto nuziale. Il corteo nuziale viene festeggiato lungo la via con lancio di confetti e fiori e manate di grano, simbolo di prosperità, e sparo di mortaretti ».

La « zita », ossia la sposa, a braccio con lo sposo, seguita dai parenti e dagli invitati, attraversa la piazza del paese e le strade principali, provocando, oltre il getto dei confetti, che sono confetti colorati grossissimi, veri proiettili, una vera e propria manifestazione di giubilo, con battimani e urli di gioia.

Si aprono le finestre, le porte delle case, e tutti, lì, ad ammirare le bellezze della sposa, l'eleganza degli abiti dai colori più sgargianti e dalle

foggie vistosissime. A casa, poi, la sposa siede tra le comari e accoglie sulle ginocchia i regali che le vengono offerti. Fino a tarda notte si balla al suono delle chitarre e dei mandolini; questa specie di *soirée* si chiama *festino*.

Il Venerdì Santo.

Accennavo poc'anzi agli usi religiosi della Settimana Santa. Sono interessantissimi e di origine tanto antica da rimontare a quelle prime manifestazioni d'arte drammatica, che furono le sacre rappresentazioni.

Nonostante la trasformazione di gusti e di spiriti, e quantunque facciano guerra le leggi civili e i precetti dell'Autorità Ecclesiastica, tuttavia, ai giorni nostri, quantunque in forma sempre più dileguate, si hanno in Puglia ancora reliquie del dramma sacro.

Chi giungesse, ad esempio, in qualcuna delle graziose cittadine del Leccese nei giorni della Settimana Santa e specialmente nel giovedì e venerdì sarebbe spettatore di cerimonie che hanno del mistico e del comico insieme.

I *fratelli*, ossia gli associati a corporazioni religiose, dai bambini chiamati *papamusci*, per i quali costituiscono oggetto di grande ricreazione, fanno la visita dei Sepolcri: son per la maggior parte contadini, al cui passaggio i bambini del paese gridano:

Nunne, nunne
ca te cade
lu cappiedde!

(*Vecchio, vecchio, bada che ti cade il cappello!*).

con una monotona inflessione di voce. Più sensazionale per il minuto popolo sono senza dubbio le sacre funzioni del Venerdì Santo.

Verso le due del mattino, ogni Confraternita manda fuori il suo patrimonio di statue in cartapesta e, di queste, chi raffigura il Cristo vestito di bianco, che giace sotto il peso di un crocione, chi, Gesù nell'Orto, fra i rami verdi da cui pendono belle arance che dai fedeli che sorreggono le statue sono distribuite ai parenti e agli amicissimi (oh la solennità di tal concessione!); un'altra raffigura la caduta di Gesù sotto la Croce; poi, c'è l'Addolorata, san Giovanni e la Maddalena. Ed ecco l'orribile Giuda, con la borsa e la lanterna, dal minaccevole aspetto d' autentico delinquente, e *Chiancannetta*, feroce giudeo che costituiva il terrore mio, quand'ero bambino!

Tutte queste statue, portate a spalla dai fratelli, girano per la città e, al loro passaggio, finestre e balconi si affollano, una calca di popolo si assiepa ai lati delle vie, colpita nei sensi da tutta quella fantasmagoria di colori, più o meno sgargianti.

E questa è la cerimonia del mattino; ma quella della sera è più bella ed ha un carattere più aristocratico. Verso l'imbrunire, comincia una interminabile processione, in testa alla quale è la bara di Gesù morto, seguito dalla musica, da centinaia di devoti scalzi, con grossi ceri ardenti; indi seguono i *Misteri*, e, dopo, giunge l'Addolorata, bellissima statua che porta scolpito su lo smorto viso il dolore terrificante e l'ansia da cui il cuore della Madonna è afflitto e lacerato.

Finalmente, il corteo, dopo aver girato per tutta la parte vecchia del paese, si dirige verso il Calvario, che è un ristretto recinto, coperto di vetri,

le cui pareti dipinte rappresentano le figure più salienti della Via Crucis e nel cui centro sorge un piccolo sepolcro, illuminato da lampadine rosse.

Quivi, mèta della processione, l'Addolorata ritrova il Figlio. Da un pulpito improvvisato, un predicatore narra la Passione; all'ultimo, si sparano fuochi artificiali, il popolo applaude, la musica suona, alcune donne piangono, la festa finisce, salvo che qualche buon tempone non stimi opportuno mettere il suggello alla festa annuale con una magnifica alzata di gomito...

In una chiesa, poi, s'innalza sull'altar maggiore una specie di palco, dallo sfondo assai pittoresco e sormontato da una grossa croce, attorno alla quale ardono lampade ed olezzano fiori. Il popolo vi si reca numerosissimo e verso le due dopo mezzanotte tutta la chiesa rumoreggia: da dietro al palco i sacrestani, con casse e bastoni, fanno rumori assordanti, volendo riprodurre il terremoto che oscurò e fece tremare la terra quando Cristo scese nell'Inferno.

I sepolcri, fino a pochissimi anni addietro, avevano tutto l'aspetto di veri e propri teatrini, cui c'era uno sfondo scenico, appositamente allestito, con soldati (giudei) in fiero aspetto e i soliti personaggi della Passione o disposti a significare qualche momento della stessa o addirittura giranti consecutivamente davanti agli spettatori e consistenti in figure dipinte su cartone e messe in moto con un curioso congegno, da un asino del sacrestano, che prestava servizio con la consueta pazienza, dietro l'altar maggiore!...

Un vescovo, animato da criteri moderni, vietò espressamente il protrarsi di tali usi e prescrisse che i sepolcri fossero intonati a luoghi di adorazione. Ma, il popolino, con grave rammarico, ancora oggi rimpiange la perdita di quegli spettacoli!

G. Solari-Bozzi.

IL « PALAZZONE » DI M. SARFATTI

Margherita Sarfatti appartiene a una generazione di scrittori che ha visto proiettarsi alla sua osservazione la vita fra due rive legate da un ponte di fuoco che si chiama la « guerra ». Da una parte, il passato, con la sua quiete provinciale e operosa, ed è il tempo che precedette il 1914. Poi i quattro anni d'inferno nella trincea. Eppoi gli anni della rivoluzione. Un'epoca straordinaria, tutta tumulto e sorprese, che molti ha sgomentati e disorientati, ma per chi ebbe la ventura di trovarcisi preso per entro col sangue e con l'anima, epoca di vita attiva e travolgente, in cui si misurano gli individui e i popoli. Parlando del *Palazzone* bisognerà tener presenti i limiti di questo quadro, e non dimenticare l'attiva partecipazione di Margherita Sarfatti a questo temerario e bellissimo tempo nostro. Il *Palazzone*, dunque, non ci pare scritto per la gioia di narrare una bella favola romanzesca. Non crediamo che ciò risponda ai propositi, e più che ai propositi al temperamento dell'autrice. È nato da una necessità pratica di segnare in una forma d'arte la storia d'una casa italiana, in cui il tempo nostro è passato lasciandovi le impronte di dolore e di gioia che furono e sono un po' di tutti noi. Molti alle apparenze si indugeranno a seguire con un compiacimento sentimentale Fiorella, fanciulla e sposa e madre, e quella sua freschezza generosa e incantevole, fatta di genuina femminilità, potrà attrarli e li appagherà. E questo sarà bene per la fortuna del romanzo. Ma

Fiorella è un po' lo specchio in cui si riflettono i volti innamorati di tre uomini che rappresentano tre momenti della nostra generazione: Ranieri il passato, Sergio la guerra, Manlio la rivoluzione. Nobilissimi tutti e tre, che anche peccatori sanno riscattarsi chi con la morte, chi col ravvedimento, chi con la tenera vigile fermezza di cuore e d'animo, ma che girano intorno a Fiorella per illuminarsi e rivelarsi. Il romanzo, noi crediamo, non sarebbe stato scritto se questi tre volti non fossero apparsi, con un valore essenziale, ciclico, e diremmo storico, alla fantasia della scrittrice. Poiché la favola di questo romanzo è comune, quasi volutamente banale, si svolge tra creature di facile intuizione, si arricchisce di personaggi secondari in cui più ci si compiace di pennellate grottesche che di profonde note di ricerca umana. Ma tutto ciò in apparenza: forse per un'astuzia di narratrice, per far sì che il racconto coli come un'acqua corrente. Quando non più presi dai particolari, pagina per pagina, si chiude il libro e si rivive in sintesi l'opera, pare che i personaggi vogliano impallidirsi, si ritraggano, superati dal clima che ci fa pensosi e ci rivela la ragione germinale del libro. E allora anche le figure che ci apparvero messe lì per una necessità decorativa acquistano valore e significazione: e la governante del piccolo Neri, e l'attendente sardo dell'eroico Sergio anch'essi testimoniano del dolore d'un'epoca, elementi necessari d'un tutto armonico. Le qualità di narratrice rapida, efficace, si erano, in Margherita Sarfatti, già rivelate col *Dux*. La scrittrice ha affrontato il romanzo in un momento assai critico per la prosa narrativa del nostro paese. E non neghiamo che, quale strenua vessillifera del *Novecento*, ci aveva fatto presagire pericolose sorprese. Il libro, invece, si è decisamente innestato alla buona tradizione dei nostri narratori, ma si è pure avvantaggiato di alcuni sottili accorgimenti stilistici, che accoppiano alla freschezza strapaesana l'esperienza alchimistica dei novissimi. Certi trapassi rapidi e disinvolti, certe illuminazioni di paesaggio improvvise che pare allarghino gli orizzonti del racconto, e qualche fuga in fortunati impeti lirici, ci persuadono d'una commozione panica che rivela a tratti, nella scrittrice, il non perduto amore per la poesia. Del che noi non possiamo che compiacerci.

C. G. V.

PIETRO PETROVICH NICOLAJEF

Quando il vegliardo di Yasnaia Poliana abbandonò la propria casa e la famiglia, l'unico libro che prese e da cui non volle separarsi fu l'opera di Pietro Petrovich Nicolajef.

Io ebbi l'onore e la fortuna di conoscere Pietro Petrovich (chiamato così secondo l'usanza russa) a Nizza durante la guerra, nel 1917. Fui subito colpita dall'espressione di quei limpidi occhi, dove si poteva leggere fino in fondo all'animo, da quel sorriso pieno d'indulgenza per le debolezze altrui e di bontà per il prossimo, dove intuii subito l'alta morale e l'orizzonte nuovo ed illimitato che egli apriva per l'umanità.

La vita che unisce e disunisce m'allontanò da Nizza e quindi anche da Pietro Petrovich. Nell'anno 1924 lo rividi a Golfe-Juan, nel modesto appartamento dove dimorava con la sua segretaria, la signora M. T. Ivi passai ore indimenticabili e purtroppo brevi, sul terrazzo che serviva in pari tempo da tinello e da studio — poiché Pietro Petrovich dipingeva

con talento per procurarsi il pane quotidiano. La splendida vista sul mare, tutta luce ed azzurro; l'unione perfetta del nostro sentire; le parole che cadevano quali gocciole cristalline e trovavano un'eco nei nostri cuori, formavano un ambiente di luce ed armonia mai più ritrovato.

Pietro Petrovich era persona gracile, di salute malferma, dove tutta la forza ed intensità d'animo erano espressi da quella testa tanto marcata; la sua parola infondeva nell' animo la pace e la sicurezza in un avvenire mai sognato. Si dimenticava la sua e la propria personalità, per essere trasportati in più alte sfere.

Vorrei infondere a molti tali sensazioni ed è perciò che desidero che l'opera di Pietro Petrovich venga letta, studiata e compresa da quanti hanno nell'animo il desiderio del proprio miglioramento, da quelle anime elette che aspirano ad altre ed alte regioni, da quelle pure che si sentono legate a questa vita da futili piaceri, da gioie illusorie, onde possano essere liberate ed illuminate.

Pietro Petrovich Nicolajef era nato a Pietroburgo nel 1873. Suo padre era stato generale, ma nell'animo, poeta, aveva scritto belle poesie, si era occupato di musica e di pittura; fu più artista che generale.

Pietro Petrovich finiti i suoi studî nel Corpo dei Pagi ebbe ancora giovane un posto presso il Governatore del Caucaso; dopo due anni lasciò spontaneamente l'impiego e si ritirò nelle proprie terre per dedicarsi alla lettura ed allo studio, da cui derivarono poi le sue opere filosofiche; quindi si recò a Parigi e nel 1915 stampò il suo primo libro. Egli, assorto nel lavoro, non fece nessuna reclame per i propri libri e, sebbene sconosciuto, la prima edizione delle sue opere venne esaurita in poco tempo, malgrado la proibizione dei bolscevichi. Il « Monismo », come egli chiamò la propria dottrina, si diffuse tanto nella classe intellettuale, come nel popolo. Una nuova edizione venne richiesta con insistenza ed è attesa con impazienza.

Il signor Dines, nel giornale « La Bibliothèque Universelle », scrisse sulle opere di Pietro Petrovich, intitolando l'articolo: « La vie d'un chercheur de Dieu ».

Il 19 maggio 1928 P. P. Nicolajef passò a miglior vita, a Golfe-Juan, presso Nizza, dove dimorava da parecchi anni. Lasciò un importante lavoro filosofico: *Dio concepito non come un essere, ma come la base interna della nostra morale coscienza e della conoscenza del mondo.* La prima edizione di questo lavoro, come fu detto, uscì nel 1915-1916 in russo e fu subito esaurita, benché proibita in Russia. Adesso è pronta una nuova edizione, rinnovata e completata.

Chiuderemo questo breve cenno con le parole che Tolstoi disse di lui: « Quest'Uomo ha una grande erudizione: egli ha presa qualcuna delle mie idee, ma io trovo in lui quello che avrei dovuto dire ».

G. Pachitch.

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

FAUSTO SALVATORI. *In ombra d'Amore*, liriche. — Roma, Casa Editrice « Optima », 1929, pag. 294. L. 10.

Anche in questa raccolta, il mondo lirico del Salvatori è quello dell'intimità: una intimità raccolta di sentimenti, di ricordi, di nostalgie, di rimpianti, di aspettazioni, tale che in essa le vicende della vita vissuta si idealizzano via via sino alle sfumature del sogno e ai mutevoli aspetti della fantasticheria. Sia che l'anima del Poeta si commuova alla ricordanza d'amore; sia che la sua immaginazione percorra sentieri della storia, della leggenda, del mito; sia che il suo fervore lo trasporti dalla contemplazione degli aspetti naturali alle visioni mistiche, questa atmosfera permane: ora in piena luce, ora in penombra, a seconda dello stato d'animo e della intensità della passione.

Il Salvatori è rimasto fedele ai suoi motivi di canto, alle forme tradizionali della nostra poesia; fedele cioè ai motivi della vita sentimentale, in immediata comunione con le cose; e all'antico linguaggio del ritmo, che in lui talvolta assume tono oratorio e non nasconde una certa ricerca della composizione di stile. Non sempre un tale atteggiamento lirico, cui indubbiamente soccorre nobiltà di concezione e colorito di tavolozza, ci ritrova pienamente aderenti; ma non si può non riconoscere il valore ideale di questa devozione all'antica concezione del canto. Ci sono, del resto, motivi in cui anche la diversa mentalità poetica d'oggi può riconoscersi: per esempio quelli nei quali il Salvatori rivendica il senso austero della romanità che si mantiene vivo nella spiritualità italiana.

ANHELUS, *Evoluzione e Amore*. Roma, Libreria di Scienze e Lettere del dott. Bardi.

È un libro pieno di dottrina, utilmente e chiaramente assimilata — e pieno anche di buone e alte intenzioni morali se pure non sempre bene e lucidamente chiarite. Alla successione dei fenomeni fisici si pone di fronte, sovra un piano quasi parafrastico, la successione e l'evoluzione dei fenomeni morali; così che, per esempio, si cerca d'indagare (e secondo l'autore si riesce) se una stessa legge biologica o naturale non regga la vita e lo sviluppo di un astro e la vita e lo sviluppo di un'anima.

Questioni molto interessanti, specialmente per chi voglia e possa efficacemente tentare di spingere e approfondire la sua indagine sulla vita dello spirito, assai più oltre di quello che l'ordinaria esperienza umana voglia e consenta. Ma questioni, anche, sulle quali non par che sia questo né il luogo più acconcio né il momento più opportuno di discutere — o almeno di discutere con quella libera ampiezza che sarebbe necessaria.

C. Giorgieri-Contri, *Argilla*, romanzo. — Treves, ed. Milano, 1928. L. 13,20.

È uno studio finissimo di psicologia femminile, condotto con quell'abilità di narratore consumato che noi conosciamo da tempo nell'autore, sulla trama di un romanzo, che si svolge nel momento storico che precedette immediatamente la guerra e la vide iniziata, in un gaio ambiente aristocratico, fra Napoli, Firenze e il confine italo-francese.

Susanna, sposata al duca di Maratino, nata sulle rive dell'Isère, è la creatura fatta di cedevole argilla, un tipo muliebre assai più comune di quanto apparentemente non sembrasse, che ha originato il detto popolare: gli uomini hanno le donne che si meritano. Eccola a Napoli, divisa dal marito pur nella connivenza che in molte unioni è amabilmente imposta e accettata dal reciproco tornaconto, ondeggiare fra il peccato e quella forma speciale di pudore femminile che è per tre quarti viltà e calcolo; quindi a Firenze, in breve sosta presso la suocera, la cui mano di ferro si sporge a ghermirla sotto il guanto di velluto con cui ha sempre carezzato la ricchissima nuora, e infine in Francia, dalla nonna che adora quest'unica nipote. Da questa vita labile e gioconda, che scorre fra un flirt e un ritrovo mondano, Susanna passa improvvisamente ad una nuova vita, fatta di intime gioie, sogni e speranze, che la risveglia donna appassionata e amante, disposta a tutto rinnegare e dimenticare quanto finora ho costituito l'attrattiva e il piacere della vita per lei, docile argilla, capace di quella stessa superiorità di sentimento che ella ha suscitato in un cuore nobilmente virile. Dopo il brusco risveglio che suona una diana di guerra e la separazione improvvisa tra l'angoscia continua della morte imminente, Susanna riprende a poco a poco le sue consuete abitudini mondane, di nuovo paga di una vita vuota e superficiale.

Conte E. Arrigoni degli Oddi, *Ornitologia italiana*, con 586 figure nel testo e 36 tavole colorate. Hoepli, ed., Milano, 1929. — L. 180.

Il dotto autore di questo volume era già noto in Italia agli scienziati per il suo *Manuale di ornitologia*, da anni ormai non più in commercio e ricercatissimo. Perciò il chiaro editore milanese gli ha dato l'incarico di prepararne un altro più completo del primo e che fosse al corrente degli ultimi studi ornitologici, che ora costituiscono un ramo così importante dello scibile umano. La vasta materia è distribuita razionalmente in vari capitoli con un ricchissimo repertorio bibliografico, che rende facilissima la consultazione: vi sono descritte ben 518 forme ornitiche, di cui si dà il nome francese, inglese e tedesco e, di un buon numero, i nomi volgari più usati nel nostro Paese. Fatica seria e pregevole davvero, frutto di un cinquantennio di interrotto lavoro, che segna una tappa definitiva non facile ad essere sorpassata da un anno all'altro. L'edizione, affidata all'editore Hoepli, è quanto di meglio si poteva desiderare per correttezza e per serietà: le numerose figure del testo, originali tutte, sono nitidamente riprodotte alla diagnostica e alla somatometria, con le 36 tavole che chiudono il volume sono una festa degli occhi nella loro varietà e vivacità di colori; del resto sono opera del noto pittore di animali, Norfini, che di molte tavole ha creato dei quadri addirittura.

Redattore responsabile Cesare Giulio Viola

Roma — Tip. del Senato del Dott. G. Bardi